# تياريات فلنفية جريهة

الجنزء الضاني

وهود ع**علی عارلموطی محرّد** استاد درنیس هسم الغالسفیت علیه الآوارید جامع الغیالسینی

؞ۯٵڗٵؠڵڡڗۦڡٛػۦۥڵؾٵۛڡڡٛؽڰ ۑ؞ۺ؞ۺٷۺ؞؞ٵۺڬڹؠۺڰ ؙؿ؞؉؞؆؆؆؆

اهداءات ۲۰۰۲

ا.د/ يوسونم زيدان مدير المنطوطات و الامداءات

## تيامات فلسفية جريدة

الجسزء النسانى

دكس. عكى عالمعطى محسر أستاذورييس حتم الفلسفة كلية الآلماب - جامعة الايتشديغ

1990

دارالمعرفة الجامعية ١٠ ش سوتير - إستندسية ٢٠٢٠١٦ : ٢

بسمر الله الرحمن الرحيمر

بسم الله الرحمن الرحيم داللهم قنع شر أولئك الخين لا يعملون ويخيرهم أن يعمل الإخرون،

إحداء إلى زوجتى وأبنائى الثلاثة

#### مقدمية

#### الطبعة الثانية

يتناول هذا الكتاب الذى يسعدنا أن نقدمه اليوم إلى جمهور القراء استعراض مجموعة من الفلاسفة المحدثين الذين أثروا غاية التأثير على مجريات الفكر العديث، والذين لا زال لهم أثرهم الكبير على الفكر الفلسفى حتى وقتنا الراهن.

أول هؤلاء هو الفيلسوف الألماني «كارل ماركس» والذي كانت لفلسفته المتأثرة بالجدل الهيجلي أكبر الأثر على التيارات الفلسفية الأخرى وعلى الجالات التطبيقية، حيث تبنت فلسفته شعوباً كثيرة، ومفكرين عديدين في الشرق والغرب على حد سواء. ولقد عرضنا في هذا الكتاب، للبعد الاقتصادي للماركسية من خلال يخليل كتاب ماركس الرئيسي «رأس المال» ثم عرضنا لقوانين المادية الجدلية ونظريته في المادية التاريخية، وبينا مصادر الماركسية الثلاثة، وعرضنا أخيراً للجانب السياسي والأخلاق للفكر الماركسي.

أما المفكر الثانى فهو الذى تحدثنا عنه فى هذا الكتاب فهو الفيلسوف الانجليزى المثالى «برنارد بوزانكيت»، وقد عرضنا لهذا الفيلسوف من خلال تناولنا لحياته ومؤلفاته ومركزه بين رواد المثالية، وعرضنا لطبيعة المنطق المثالى عنده، ثم تناولنا فلسفته الأخلاقية والسياسية والدينية والجمالية بشئ من الاسهاب.

أما صمويل الكسندر وهو المفكر الثالث الذى تناوله هذا الكتاب، فلقد بدأناه بالحديث عن مفاهيم الزمان والمكان. المفهوم العلمى، والفلسفى، والسوسيولوجى، والدينى، والفنى، واللوقى أو التصوفى، والأسطورى ومفاهيم أخرى، وحددنا رأينا فى حقيقة هذه المفاهيم أو عدم حقيقتها.

ثم انتقلنا للحديث عن الزمان المكانى عند صمويل الكسندر، بادئين بالزمان

المكانى الفيزيائي، ومنتقلين إلى تناول الزمان المكانى والمقولات، وأخيراً مفهوم الألوهية عند صمويل الكسندر.

وفى الفصل الرابع انتقلنا الى الشخصية الرابعة، وهو «چورج ادوارد مور» والنقد الموجه إلى المثالية، وبعد أن تعرضنا بالحديث إلى حياته وأعماله ومؤلفاته انتقلنا إلى تناول موقف من المثالية، وهو موقف الرافض لها، غير القابل لا بجاهاتها ومعانيها.

وعن جابرييل مارسل والفكر الوجودى دار الفصل الخامس، ولقد بدأنا هذا الفصل بالحديث عن خصائص الوجودية ومنهجها (وهو المنهج الفينومينولوچى) ومركز الفلسفة الوجودية بين الفلسفات المعاصرة عثم انتقلنا إلى الحديث عن عناصر الفلسفة الوجودية عند جابرييل مارسل: نحو فسلفة عينية حقة، والوجود المتجسد، والحرية من حيث هي ارتباط، والتفكير الأول والتفكير الثاني، والسر الانطولوچي، والمشاركة من حيث هي سر، والفلسفة شهادة خلاقة.

أما الفصل السادس والأخير فلقد تناولنا فيه الفكر الفلسفى اللاهوتى عند بردياتف وماريتان وبوبر وتيليش، وفي هذا الصدد بينا أوجه الاتفاق بين هؤلاء المفكرين الأربعة وهو أنهم انطولوجيون، ووجوديون، ويركزون على الفرد المشخص، وأنهم اهتموا بالحياة الإجتماعية وانعكاسات موقفهم عليها، وأنهم اهتموا بنواحى ثقافية عديدة. كما بينا أوجه الاختلاف بينهم في مواقفهم المختلفة.

ونحن نرجو أن يحقق هذا الكتاب الهدف الذي وضع من أجله.

والله ولي التوفيس ،،،

المؤلف

الإسكندرية في: ١٩٩٤/١٠/٢٠ أ. د. على عبد المعطى

### محتويات الكتاب

الصفحا	الموضسوع
11	مقدمة
	القصل الأول
	ماركس والمادية الجدلية
11	أولاً : البعد الاقتصادي للماركسية.
40	ثانياً: المادية الجدلية.
**	ثالثاً : المادية التاريخية.
Y.A	رابعاً : مصادر الماركسية الثلالة.
٣٠	خامساً : الجانب السياسي للماركسية.
4.6	سادساً : هل هناك أخلاق ماركسية.
	القصل الثاني
	برنارد بوزانكيت
	قمة المثالية في انجليرا
61	أولاً : بوزانكيت حياته ومؤلفاته ومركزه بين فلاسفة المثالية.
٧٣	ثانياً : المنطق المثالي عند بوزانكيت.
110	ثالثاً ؛ فلسفة بوزانكيت السياسية .
179	رابعاً : فلسفة بوزانكيت الأخلاقية.
140	خامساً : الدين عند بوزانكيت.
771	سادساً : فلسفة الجمال عند بوزانكيت.
<b>TaT</b>	سابعاً : تعقيب وتقييم : بوزانكيت قمة المثالية في انجلترا.

المفحة	الموضسوع
	الغميل النالث
	صمويل الكسندر
	وفلسفة الزمكان
740	أولاً : مفاهيم الزمان والمكان.
777	١ – المفهوم العلمي للزمان والمكان.
***	أ - المفهوم الرياضي للزمان والمكان.
YVA	ب- المفهوم الفيزيائي للزمان والمكان.
۲۸۰	حــ المفهوم الفسيولوجي للزمان والمكان.
177	د- المفهوم الجيولوجي للزمان والمكان.
7.7	٢- المفهوم الفلسفي أو الميتافيزيقي للزمان والمكان.
79.	٣- المفهوم السوسيولوجي للزمان والمكان.
741	٤ – المقهوم الديني للزمان والمكان.
798	٥- المفهوم الفني للزمان والمكان.
798	٦- المفهوم الدوقي أو الصوفي للزمانِ والمكان.
<b>79</b> £	٧- المفهوم الأسطوري للزمان والمكان.
440	٨- مفاهيم أخرى للزمان والمكان.
797	٩- رأينا في حقيقة المفاهيم أو عدم حقيقتها.
797	ثانياً : الزمان المكاني عند صمويل الكسندر.
797	١ – الزمان المكان الفيزيائي.
4.5	٢ – الزمان المكاني العقلي.

الصفحة	الموضـــوع
711	٣- الزمان المكاني الرياضي.
717	٤ - الزمان المكاني والمقولات.
444	٥- الزمان المكاني والألوهية.
	الفصل الرابع
	چورچ ادوارد مور
	والنبقط الموجه إلى المثاليه
721	أولاً : حياته وأعماله وأهميته :
721	أ – حياته ،
717	ب- أعماله.
401	ج أهميته
<b>To</b> A	ثانياً : موقفه من المثاليه.
	القصل الحامس
	جابرييل مارسل والفكر الوجودى
TV1	أولاً : خصائص الوجودية ومنهجها وتعريفها.
471	أ – خصائص الوجودية .
444	ب- منهج الوصف الفينومينولوجي كمنهج لها.
444	جـــ لا حدود فاصلة بين الوجودية وغيرها من الفلسفات.
£ • Y	د- مركز الوجودية بينالفلسفات المعاصرة.
113	ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية عند مارسل.
111	أ – نحو فلسفة عينية حقة.

الصفحة	الموضسوع
173	ب- الوجود المتجسد.
£ 77	جـ - الحربة من حيث هي ارتباط.
٤٣٠	د- التفكير الأول والتفكير الثاني.
177	هـ- السر الأنطولوجي.
117	و- المشاركة من حيث هي سر.
££Y	ز- الفلسفة شهادة خلأقه.
	القصل السادس
	الفكير الفلسفى اللاهوتي
	عند برديانف وماريتان وبوبر وتيليش
100	أ – تقليم وتعريف.
173	ب- أوجه اتفاق.
173	أولاً : أنهم انطولوجيون.
173	ثانياً : أنهم وجوديون.
275	ثالثاً : أنهم يركزون على الفرد المشخص.
177	رابعاً: أنهم اهتموا بانعكاسات موقفهم على الحل الاجتماعي.
171	خامساً : أنهم اهتموا بنواحي ثقافية عديدة.
170	جـ- أوجه اختلاف.
	ثبت بأهم المراجع العربية والاجنبية
144	١ المراجع العربية .
141	٧ - المراجع الأجنبية.

الفصل الأول ماركس والمادية الجدلية

#### 168

#### البعد الاقتصادى للماركسية

آمن ماركس (م) كما آمن رفيق عمره انجلز (مد) بالديالكتيك و لكنهما قلبا الأساس الروحي لهذا الجدل الى أساس مادى بحت يقول ماركس و يرى هيجل أن حركة الفكر ، هذه الحركة التي يشخصها ويطلق عليها اسم الفكرة هي الإله (الخالق – الصانع) للواقع... أما أنا فإني أرى العكس: إن حركة الفكر ليست الا اتعكاسا لحركة المادة منقولة إلى دماغ الإنسان و متحولة فيه ع(١). ويقول انجلز وإن وحدة العالم ليست في كيانه، بل في ماديته. ولا يوجد قط، ولا يمكن أن يكون أبدا في أي مكان، مادة بدون حركة، و لا حركة بدون مادة ... ولكن إذا تساءلنا... عن ماهية الفكر و الإدراك، وعن مصدرهما، نجد إنهما نتاج الدماغ الانساني، و أن الانسان نفسه هو نتاج الطبيعة ... و إذ ذاك يغدو من البداهة أن نتاجات دماغ الإنسان التي هي أيضاً ، عند آخر نخليل ، نتاجات للطبيعة، ليست نتاجات دماغ الإنسان التي هي أيضاً ، عند آخر نخليل ، نتاجات للطبيعة، ليست في تناقض بل في إنسجام مع سائر الطبيعة، لقد كان هيجل مثالياً، يرى أن أفكار دماغنا لم تكن صورا أو إنعكاسات للأشياء الواقعية ، بل على العكس من ذلك ذهب إلى أن الأشياء و تطورها ليست إلا صوراً تعكس الفكرة التي كانت موجودة، و لا أعلم أين، قبل وجود العالم (١).

لقد كانت فلسفة هيجل تعالج تطور العقل والأفكار، كانت فلسفة مثالية بجعل تطور الطبيعة وتطور الإنسان، وعلاقات الناس الاجتماعية ناجمة عن تطور

<sup>(\*)</sup> ماركس : كارل ماركس : فيلسوف و سياسي الماني عاش ما بين هامي ١٨١٨ – ١٨٨٣ من أهم مؤلفاته : رأس المال ، بؤس الفلسفة ، نقد الاقتصاد السياسي .

<sup>(\*\*\*)</sup> المجلز : فريدريك المجلز : فيلسوف وسياسي الماني عاش ما بين عامي ١٨٢٠ – ١٨٩٥ من أهم مؤلفاته : ضد دوهريتج - لودفيج فورياخ، أصل العائلة و الملكية الخاصة و الدولة .

<sup>(</sup>١) ماركس : وأس المال . الجملد الأول . آخر مقدمة الطبعة الثانية .

<sup>(</sup>۲) انجلز : ضد دوهرینج - الشروح و التعلیقات .

العقل، و قد احتفظ ماركس و انجلز بفكرة هيجل عن الديالكتيك وعن حركة التطور الدائم، و لكنهما طرحا وجهة النظر المثالية المفروضة مسبقاً، و لاحظا أنه بالاستنإد الى الحياة، ليس تطور العقل هو الذى يفسر تطور الطبيعة، بل إن الأمر على العكس تماما : إذ يجب أن نعيد منشأ العقل الى الطبيعة، الى المادة ... وخلافا لهيجل إذن كان ماركس و انجلز ماديين (١).

لقد كان ماركس وانجلز يريان في ديالكتيك هيجل المذهب الأعمق والأوسع و الأثمن، ووضعاه فوق مذهب التطور، و رأيا أن المذهب الأخير فقيد المضمون، وحيد الجانب، يشوه و يفسر السير الواقعي للتطور الذي يتميز أحياناً بقفزات وكوارث وثوارت في الطبيعة و المجتمع. ولكنهماأنقذا الديالكتيك الهيجلي من مثاليته بإدخاله في مفهوم مادى للطبيعة، تكون الطبيعة فيه هي محك اختبار الديالكتيك. يقول انجلز و إننا كلينا، ماركس و أنا، كنا وحدنا تقريبا اللذين عملا لانقاذ الديالكتيك الواعي (من المثالية بما فيها الهيجلية نفسها)، و ذلك بإدخاله في المفهوم المادي عن الطبيعة، إن الطبيعة هي محك الاختبار للديالكتيك، و يجب المفهوم المادي عن الطبيعية الحديثة قد قدمت لهذا الاختبار مواد غنية إلى أقصى حدود الغني (كتب هذا قبل اكتشاف الراديوم و الألكترونات و يخول العناصر ... حدود الغني (كتب هذا قبل اكتشاف الراديوم و الألكترونات و يخول العناصر ... الخ) و هذه المواد تزداد كل يوم. وهكذا أثبتت هذه العلوم أن الطبيعة تعمل، في نحو ديالكتيكي لا على نحو ميتافيزيقي، (٢).

ليس ثمة شئ ثابت راكد، وليس ثمة شئ تام الصنع، فكل شئ في تخرك ويحول يغشاه ديالكتيك متصل الصيرورة، دائم الحركة بحيث يمكن أن نقرر أن حركة المادة هي وحدها الأبدية الدائمة، يقول انجلز «ليس هناك من أمر نهائي، مقدس، أما الفلسفة الديالكتيكية، فهي ترى حتمية الهلاك المحتوم في كل شيئ،

<sup>(</sup>١) لينين : ماركس - الخاز - الماركسية ص ٥٧ - ٥٨ .

<sup>(</sup>١) المرجع نفسه: ص ٧٥ .

و ليس ثمة شيء، قادر على الصمود في وجهها غير الحركة التي لا تنقطع ، حركة الصيرورة، حركة التصاعد أبدا دون توقف من الأدني الى الأعلى.

وهذه الفلسفة نفسها ليست إلا مجرد انعكاس هذه الحركة في الدماغ المفكر، و من ثم فالديالكتيك هو: علم القوانين العامة للحركة، سواء في العالم الخارجي أم في الفكر البشرى (١٠).

ذهب ماركس و انجلز إذن إلى أن المادة أساس كل شئ، و جوهر كل فكر، وأخلاق، وأن الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والخلاق، وأن الاقتصاد هو العامل الهام في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية و الثقافية. والمادة عند ماركس هي كل ما يوجد، ومظاهر الوجود المختلفة نائجة عن تطور متصل للقوى المادية، كما أن نمو الحياة الانسانية فردية واجتماعية وحضارية إنما تقاس بدرجة القوى المادية، علاوة على أن المادة والانتاج هما شرطا تطور الحياة الاجتماعية و السياسية و الفكرية بوجه عام.

و الحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بثلاثياته أى القضية Thesis والنقيض Antithesis والمركب Synthesis ، بمعنى أن الحياة الاقتصادية تسير وفق ديالكتيك محك اختباره الطبيعة.

و يمكن تلخيص كتاب ماركس الرئيسي (رأس المال) في القضايا الأربع التالية:

(۱) إن القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل المتحقق فيها بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة : «فالعنصر المشترك بين جميع السلع ليس هو العمل الملموس في فرع معين من الانتاج ، وليس هو عملا من نوع خاص ، بل هو العمل الانساني المجرد ، العمل الانساني بوجه عام» (۲). وكمية القيمة تتحدد بكمية العمل الضروري اجتماعياً أو بوقت العمل وكمية القيمة تتحدد بكمية العمل الضروري اجتماعياً أو بوقت العمل

<sup>(</sup>١) انجلز : ضد دوهرينج ص ١٥ .

<sup>(</sup>٢) انجلز : لودفيج فورباخ ، و نهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ص ١٥ .

الضرورى اجتماعياً لانتاج سلعة معينة (۱)، فقيمة السلعة تتعادل مع كمية العمل المبذول فيها وهنا يقرر ماركس و أن المنتجين، حين يعتبرون منتجاتهم المختلفة متساوية عند تبادلها، يقررون بذلك أن أعمالهم المختلفة متساوية، وهم لا يدركون ذلك ولكنهم يفعلونه ٤ (٢)، وإن السلع بوصفها قيما ليست الاكميات محدودة من وقت العمل المتجمد ٤ (٣).

٢ - أن النظام الرأسمالي يحرم العامل جزءا من قيمة عمله، و هذا الجزء هو الزيادة في قيمة ربح صاحب المال، و يظل هذا الربح يتكدس أكثر فأكثر فيكون رأس المال، فرأس المال إذن هو سرقة متصلة لعرق العاملين، كما أنه أداة سيطرة صاحب العمل على العامل، فالأول لا يدفع للثاني قيمة عمله، وإنما يدفع اليه فقط ما يكاد يسد رمقه، يقول لينين ٥ في درجة ما من تطور انتاج السلع يتحول النقد الى رأس مال - لقد كانت صيغة قداول السلع: س (سلعة) -ن (نقد) - س (سلعة) ، أي بيع سلعة في سبيل شراء غيرها، أما صيغة رأس المال العامة فهي بالعكس : ن - س - ن مع ربع . أي شراء في سبيل بيع مع ربح . و هذه الزيادة (الربح) في القيمة الأولى للنقد الذي وضع قيد التداول هي ما يسميه ماركس القيمة الزائدة ، و زيادة رأس المال هذه في التداول الرأسمالي واقع معروف لدي الجميع، إن هذه الزيادة بعينها هي التي تحول المال الى رأس مال بوصفه علاقة إنتاج اجتماعية خاصة، محددة تاريخيا، ولا يمكن للقيمة الزائدة أن تنجم عن تداول البضائع أو السلع، لأن هذا التداول لا يعرف سوى تبادل أشياء متعادلة، و لا يمكن لها أيضا أن تنجم عن إرتفاع الأسعار ، لأن الخسائر والأرباح لدى كل المشترين و البائعين تتوازن، (١) فمن أجل الحصول على القيمة الزائدة و يجب أن يتمكن صاحب المال من

<sup>(</sup>١) لينين : ماركس - الجملز - الماركسية ، ص ٢٥ .

<sup>(</sup>٢) المرجع نفسه : نفس الموضع .

 <sup>(</sup>٣) ماركس : رأس المال . الجلد الأول ص ٢٥ .

<sup>(</sup>٤) ماركس : مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي ص ٢٦ .

اكتشاف سلعة في السوق، لها قيمة استعمالية تتمتع بميزة خاصة، هي أن تكون مصدرا للقيمة، (١).

أى سلعة تكون عملية استهلاكها في الوقت نفسه عملية تخلق قيمة. وبالفعل هذه السلعة موجودة: إنها قوة العمل الانساني. إن استهلاكها إنما هو العمل، و العمل يخلق القيمة. إن صاحب المال يشترى قوة العمل بقيمتها التي يحددها، كما يحدد قيمة كل سلعة أخرى .. وحين يشترى صاحب المال قوة العمل يصبح من حقه أن يستهلكها، أى أن يجعلها تعمل طوال النهار و لنقل ١٢ ساعة ولكن العامل حين يعمل ٢ ساعات (أى وقت العمل الضرورى) يعطى انتاجاً زائداً لا يدفع الرأسمالي أجره عنه (٢).

و من ثم تتراكم كمية معينة من المال في أيدى عدد من الافراد هو في الأصل نتيجة عرق العاملين، الذي سرقه الرأسماليون، نتيجة إحتكار عمل العاملين، وعملهم الزائد منه على وجه الخصوص.

٣ - إن الصناعة الآلية، متى استخدمها الطمع و الجشع تؤدى الى أن يتغلب كبار الماليين على الضعاف من منافسيهم و تأليف شركات قوية تستغل المال الى ابعد حد، و ينتهى الماليون المتواضعون، و أهل الطبقة الوسطى الى الانضمام الى صفوف المعوزين، فتقف العلبقتان الرأسمالية والعاملة وجها لوجه، و لا ينطبق هذا على العامل الصناعى فحسب، بل وعلى العامل الزراعى أيضاً، بل إن الامر بالنسبة الى العامل الزراعى يكاد يكون أسواً ، ذلك لأن «تبعثر العمال الزراعيين على مساحات كبرى يحطم قوة مقاومتهم، في حين يزيد التجمع قرة مقاومة عمال المدن» (٣).

إن كل تقدم في الزراعة الرأسمالية ليس هو تقدم في فن نهب العامل وحسب بل وفي فن نهب الأرض أيضاً .

<sup>(</sup>١) لينين : ماركس - الجاز - الماركسية ص ٢٧ .

<sup>(</sup>٢) لينين : ماركس - الجملز - الماركسية ص ٢٧ .

<sup>(</sup>٣) كارل ماركس : رأس المال ، الجلد الأول نهاية الفصل ١٣ .

الرأسماليين، فتنتزع الملكيات وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الرأسماليين، فتنتزع الملكيات وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين المجميع، فيتناول كل قيمة عمله كاملة، ويبجد فيها ما يكفى لإرضاء جميع حاجاته ويزيد، و بهذا يخلص ماركس إلى وأن المجتمع الرأسمالي سيتحول حتما إلى مجتمع اشتراكي. وهو يستخلص ذلك استخلاصا تاما من القانون الاقتصادي لحركة المجتمع الحديث.... ذلك هو الاساس المادي الرئيسي لجئ الاشتراكية الذي لا مناص منه. إنه المحرك الفكري و المعنوي، أما العامل المادي لهذا التحول، إنما هو البروليتاريا التي تثقفها الرأسمالية ذاتها وأن نضال البروليتاريا ضد البرجوازية، الذي يتخذ أشكالا مختلفة ومحتوى يغتني بإستمرار، يصبح ضد البرجوازية، الذي يتخذ أشكالا مختلفة ومحتوى يغتني بإستمرار، يصبح حتما، نضالا سياسيا يومي إلى استيلاء البروليتاريا على الحكم السياسي (ديكتاتورية البروليتاريا). ولابد لعملية جعل الانتاج اجتماعيا من أن بجعل وسائل الانتاج ملكية مشاعية، وأن تؤدي الى انتزاع الملكية من مفتعبها» (1).

<sup>(</sup>١) لينين : ماركس - انجلز - الماركسية ص ص ٤١ - ٤٢ .

#### ثانيآ

#### المادية الجدلية

#### و تقوم المادية الجدلية عند ماركس على قوانين ثلاثة هي :

ا - قانون وحدة الاضداد وصراعها: كل شع طبيعي، وكل ظاهرة تشتمل على طرفي تضاد، و لا يمكن أن يظل هذان الطرفان في سلام فمن المحتم أن يتولد الصراع بينهما وهذا الصراع بينهما لا يقضى على وحدة الشع أو الظاهرة، بل يفضى الى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث التحول، و هذا هو السبيل الى التطور، و يرى ماركس أننا نجد التضاد في الشي الواحد؛ الحار و البارد، الصلابة والليونة، الحياة والموت، اليقظة والنوم، الانانية والغيرية، و أن التحول يحدث حينما يتغلب طرف على الآخر دون القضاء على وحدة الشع، و بالتطبيق على الواقع السياسي نجد أن المجتمع الرأسمالي يشتمل على البروليتاريا و البورجوازية، وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الأخرى - على الرغم من تضادهما - إذ أنهما يؤلفان وحدة النظام الرأسمالي.

٢ - قانون الانتقال من التغير الكمى الى التغير الكيفى: ويوضح هذا القانون كيف يسير التعاور: فالتغير الكمى يحدث من ناحية المقدار، أما التغير الكيفى في حدث من التحول في الكيف أو الصفات، و يرى ماركس أنه عندما تتراكم التغيرات الكمية وتتزايد فإن التغير الكيفى لا يلبث أن يتم، كما يرى أنه إذا أختفت الملكية الرأسمالية وهى الكيفية الأساسية للنظام الرأسمالي، وحلت محلها الملكية الاشتراكية فإن نظاما جديدا يحل محل النظام الرأسمالي وهو النظام الاشتراكية فجأة أى النظام الاشتراكية فجأة أى بالانقلاب الثورى المباغت نجد أن الانتقال من الاشتراكية الى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البعلئ.

٣ - قانون سلب السلب : و هذا القانون يكشف عن الانجاه العام للتطور في العالم المادي، فتاريخ المجتمع الانساني يتألف من حلقات نفي أو سلب النظم الجديدة للنظم القديمة. فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية، و قضى مجتمع الاقطاع على مجتمع الرقيق، و قضت الرأسمالية على مجتمع الإقطاع. ثم قضى المجتمع الاشتراكي على مجتمع الرأسمالية، وكل نظام يشتمل في نفسه على مبادئ كامنة في ذاته تكون هي السبب في القضاء عليه. فالمجتمع الرأسمالي يحوى في ذاته على مبادئ انهياره، و لا يعني السلب أن الجديد ينسخ القديم كله، بل الواقع إنه يستبقى من القديم أفضل ما فيه فيدمجه في الجديد، ويرفعه إلى أعلى. و إذن فالتطور يشتمل على عدد لا خصر له من السلوب المتتابعة، أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم الي ما لانهاية.

#### धि

#### المادية التاريخية

يتطور المجتمع ويتقدم طبقا للتنظيم الاقتصادى ولأساليب الانتاج أو المادة بوجه عام. ويرى ماركس أن الانتاج المادى هو أساس تطور المجتمع، وأن العمل هو أساس الحياة والوجود. و يرى ماركس أن الدراسة التاريخية للمجتمع كشفت لنا عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الإنتاج، و أن المجتمعات تمر بهذه الأشكال الخمسة:

المجتمع الشيوعي البدائي، ومجتمع الرقيق، ومجتمع الإقطاع، والمجتمع الرأسمالي، و المجتمع الاشتراكي، وهذا الأخير يرى ماركس أنه سينتهي حتما الى المجتمع الشيوعي حيث لا طبقات ولا فوارق ولا ملكيات خاصة.

ويرى ماركس أن المادية التاريخية ترينا أن المجتمع الانساني الذي ابتدأ بالنظام الشيوعي لابد وأن ينتهى حتما الى النظام الشيوعي. وأن كل نظام جديد يحتفظ لنفسه طبقا لقانون سلب السلب ببعض خصائص النظام الذي سبقه.

الا أن ثمة نقد هنا يمكن أن يوجه الى مادية ماركس التاريخية. ذلك أن توقف الديالكتيك فجأة عند المجتمع الشيوعي ليس له ما يبرره ، فإذا كانت الحركة المادية دائمة أو بمعنى أدق إذا كانت الحركة في حالة صيرورة مستمرة فإننا لا نفهم دواعي توقفها المفاجئ عند مرحلة المجتمع الشيوعي. وكان الأولى بماركس أن يقرر – اتفاقا مع مذهبه العام – أن التاريخ يعيد نفسه، وأن السلسلة التي قدمها لا تلبث أن تعود و تتكرر، أو أن يقرر بأن الديالكتيك سوف يكشف باستمرار عن مراحل جديدة تتخطى مرحلة المجتمع الشيوعي.

#### رابعا

#### مصادر الماركسية الثلالة

يعتبر مذهب ماركس «الوريث الشرعى لخير ما ابدعته الانسانية في القرن التاسع عشر: الغلسفة الالمانية، والاقتصاد السياسي الانجليزي، و الاشتراكية الفرنسية» (١). ومن ثم يتضع أن مصادر الماركسية تتركز على هذه المحاور الثلاثة:

ا - الفلسفة الالمانية : دافع ماركس وانجلز بكل حزم عن المادية الفلسفية ، وبينا مراراً عديدة الأخطاء التي تنجم عن الابتعاد عن المادية الفلسفية أو توجيه النقد لها ، و لكن ماركس لم يتوقف عند مادية القرن الثامن عشر ، بل دفع الفلسفة خطوات إلى الأمام ، فأغناها بمكتسبات الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، ولا سيما بمكتسبات مذهب هيجل الذي قاد بدوره الى مادية فيورباخ . و أهم هذه المكتسبات الديالكتيك ، و نسبية المعارف الانسانية التي تعكس المادة في تطورها الدائم . ولقد عمق ماركس المادية الفلسفية و طورها ، فانتهى بها الى نهايتها المنطقية ، ووسع نطاقها من معرفة الطبيعة الى معرفة المجتمع البشرى (٢) .

لاحظ ماركس أن النظام الاقتصادى يشكل الأساس الذى يقوم عليه البناء الاجتماعي و السياسي والثقافي ... الخ، فعكف على دراسة عميقة للنظام الاقتصادي ظهرت في مؤلفه الضخم (رأس المال).

٢- الاقتصاد السياسي الانجليزي: لقد تكون الاقتصاد السياسي الكلاسيكي قبل ماركس في انجلترا، أكثر البلدان الرأسمالية تطوراً، خصوصا عند آدم سميث ودافيد ريكاردواللذين ذهبا الى تقرير نظرية فائض القيمة، وواصل ماركس عملهما، فأعطى هذه النظرية أساسا علميا خالصا وطورها بصورة متكاملة وناضجة، بحيث أصبحت تشكل حجر الزاوية في نظرية ماركس الاقتصادية.

<sup>(</sup>١) لينين : ماركس - الماركسية ، ص ٩٩ .

<sup>(\*)</sup> فيورباخ : لودنهج ، عاش ما بين عامي ١٨٠٤ – ١٨٧٧ فيلسوف مادي و ملحد ألماني .

<sup>(</sup>٢) المرجع نفسه؛ ص ٧٠ .

#### ٣ - الاشتراكية الفرنسية :

عندما انهار النظام الاقطاعى، و رأى المجتمع الرأسمالى الحر النور، تبين فورا أن هذه الحرية تعنى نظاما جديدا لاضطهاد العمال واستثمارهم، فقامت الثورات العاصفة في كل مكان في أوربا و خاصة في فرنسا ، موضحة أن النضال الطبقى هو أساس كل تطور و قوته المحركة. و لقد كان للثورة الفرنسية أثرها في بيان ضرورة النضال ، و ضرورة القضاء على سيطرة الاقطاع و رأس المال، في سبيل اقامة مجتمع اشتراكى تقوم على رأسه الطبقة العاملة البروليتارية. و لقد بينت مادية ماركس الفلسفية الطريق الواجب سلوكه من قبل البروليتاريا للخروج من العبودية الفكرية (۱) والاقتصادية.

(١) لينين، المرجع السابق . ص ٧٥ .

#### خامسآ

#### الجانب السياسي للماركسية

والجانب السياسي للماركسية هو محورها وجوهرها، وهو متوافق تماما مع نظريته الديالكتيكية وفلسفته المادية، ولا زال مداد الاقلام يسيل بغزارة حول فلسفة ماركس السياسية. كما كتبت لآرائه النجاح عند تطبيقها في كثير من المجتمعات التي لا زالت تعيش بين ظهرانينا حتى هذه الأيام.

و الماركسية لا تقوم على الأوهام، و لا تتركز على الأحلام، إنما تنطلق من مفهوم الانسان بوجه عام، وتنظر في الوقت عينه في علاقة هذا الانسان بالبيئة التي تكتنفه، كما أنها تضع في اعتبارها الظروف الاجتماعية والتاريخية بما فيها من أوضاع طبقية و اقتصادية تلازم الانسان، ومخدد أخلاقه، وأهدافه العليا.

و الانسان في نظر الماركسية مفهوم نسبي بالدرجة الأولى، ذلك أن مفهوم الانسانية يتبدل و يتغير و يتجدد، ومع ذلك فكل تغير و مجدد إن هو إلا شكل جديد يتمم الأشكال السابقة من غير أن يشذ عنها بتغيره الدائم، و بعبارة أخرى إن الانسان بوجه عام لن يتمتع بحال من الأحوال بخلو أبدى ، بل سيظل أبدا مرحلة انتقالية، ولا يمكن بوجه من الوجوه أن تشارك الانسانية في معنى الخلود، ومن الممتنع أن يؤمن باحث بما يسمى طبيعة انسانية خالدة (١).

إن ذات الانسان عند الماركسيين إنما تتجلى في عمله اليومي، وكل ذات لا يمكن أن تثبت وجودها الا في إطار صيرورة حوادث ووقائع حسية ملموسة، أما مفهوم الطبيعة الخالدة فهو أسلوب من أساليب الفكر المجرد، ونتاج خيالي من نتاجه، وعلاقة الانسان بالكون عند الماركسيين ليست علاقة ميتافيزيقية وإن الانسان عندهم يحيا على وجه الأرض وعلاقته بالكون من ثم ليست علاقة ناظر

<sup>(1)</sup> Herve,P.: L'Homme Marxist, Les Grands Appels de l'Homme contemporain, P. 79.

بمنظور، أو شاهد بما يرى ... إنها ليست علاقة تأمل ونظر ولكنها علاقة عمل وكفاح.

والماركسية تطلب من اتباعها أن يتصفوا بالصفة الانسانية بالدرجة الأولى، وهذا يعنى أن الماركسي المناصل إنسان منخرط في الجماعة، غارق في يمها، يعرف التكتل الشعبي، ويعى حاجات الجماهير، ولا يأنف من العناية بقضايا الرزق و الأجر و الغذاء والكساء والسكن وسائر الأمور التي تذخر بها حياة الكادحين، وأن من واجبه أن يشعر ويفكر كما يشعر الناس، عامتهم، ويفكرون، عليه أن يحيا حياة الجمهور ليجيد الاعراب عن حاجاته ونزعاته وأهدافه و أمانيه. الماركسية إذن تؤمن بأن الانسان كائن سياسي واجتماعي مناضل.

و الماركسية تخارب التفاوت الراهن في المجتمع الرأسمالي، وتنادى بالمساواة، ويرى انجلز أن لفكرة المساواة دوراً نظرياً وآخر عملياً و سياسيا «الدور النظرى يتجلى في رأى روسو، و الدور العملى السياسي يبدو في الثورة الفرنسية الكبرى، والمساواة تلعب دورا هاما في دفع الحركة الاشتراكية في معظم الاقطار» (١).

ويوضح انجلز المضمون العلمى للمساواة عارضا لتاريخ هذه الفكرة الطويل فيقول وواضح أن الفكرة التى ترى أن بين جميع البشر، من حيث هم بشر، شيئا مشتركا، وأن البشر في حدود هذا الحيز المشترك متساوون، هذه الفكرة قديمة قدم العالم، و لكن مطالب المساواة الحديثة تختلف عن ذلك اختلافا كبيرا، فهذه المطالب تتألف على وجه خاص من الانطلاق من هذه السمة المشتركة، سمة اتصاف الانسان بأنه انسان، واستنتاج الحق القائل بأن لجميع أعضاء المجتمع، قيمة سياسية أو اجتماعية واحدة متساوية، استنتاج ذلك من اعتبار المساواة بين الناس من حيث أنهم أناس، ففي أقدم المجتمعات، المجتمعات البدائية كان من الجائز أن نتناول المساواة، في أقصى حدودها ، أعضاء الجماعة، على أن يظل النساء و العبيد

<sup>(</sup>١) انجلز : ضد دوهرينج ص ١٣٥ .

واجانب محرومين منها. وقد كان التفاوت و عدم المساواة لدى الاغريق والرومان أعظم من أية مساواة ... حقا لقد أمحت الامبراطورية الرومانية ضروب التمايز كلها تقريبا ، الا إنها ميزت بين الأحرار و العبيد ... والواقع أنه لا يمكن الكلام عن نتائج حقوقية تبدأ من المساواة الانسانية العامة ما بقى ثمة تقابل بين الاحرار وبين العبيدة (۱).

ويمضى انجلز في دراسة تطور فكرة المساواة عبر التاريخ فيقول الم تعرف المسيحية سوى نوع واحد من المساواة بين البشر كافة، وهو تساويهم إزاء الخطيئة الأصلية، وهذا يواءم كل المواءمة اتصاف هذا الدين بأنه دين عبيد ومضطهدين... وأن ننفي الاشتراك بالخيرات التي ظهرت كذلك مع بداية هذا الدين الجديد إنما ترجع بالاحرى الى تضامن المضطهدين أكثر من رجوعها الى أفكار حقيقية عن المساواة. وسرعان ما قضى تثبيت التعارض بين الكهنة ورجال العلم على هذه النتف المترسبة من المساواة المسيحية. وقد نمت من جهة أخرى في قلب العصر الوسيط الطبقة التي سيوكل اليها، أثر تطورها القادم، أن تغدو ممثلة مطالب المساواة الحديثة، وهي الطبقة البورجوازية، و تتضمن هذه المطالب التحرر من العوائق الاقطاعية، وإقامة التساوى بالحقوق بحذف التفاوت الاقطاعي وغدت هذه المطالب موضوع الساعة في نظر التقدم الاقتصادى في المجتمع آنذاك، ولم يكن في وسعها الا أن تكسب مجالا أعظم، ولم يكن من الممكن أن تستهدف هذه المطالب مصلحة الصناعة والتجارة وحسب، بل وجب أن تطلب بالمساواة عينها لمصلحة الجماهير الغفيرة جماهير الفلاحين الذين كان يترتب عليهم، في غرسهم بدرجات العبودية كلها، أن يقدموا بالمجان معظم وقتهم للعمل في خدمة سيدهم الاقطاعي وأن يبذلوا له و للدولة تضحيات جسيمة، فقد غدا من العسير عدم المطالبة بحدف الامتيازات الاقطاعية، و حذف استثناء النبلاء من الواجبات المالية، وسائر ضروب الامتيازات

<sup>(</sup>١) المرجع نفسه : ص ١٣٧ .

السياسية) (١).

وحينما انحلت الامبراطورية الرومانية، وعاش الناس في دول مستقلة ترتبط ببعضها إرتباط الند بالند ونمت هذه الدول نموا برجوازيا، وأصبح من الطبيعي أن تتصف المطالبة بصفة عامة تتجاوز حدود الدولة المعنية، وأن تعلن الحربة والمساواة على إنهما حقوق الانسان. وعما يبين اتصاف هذه الحقوق بالصفة البرجوازية النوعية أن الدستور الأمريكي هو أول دستور اعترف بها، يؤيد في الوقت ذاته استبعاد الملونين الموجودين في أمريكا، لقد أنكرت الامتيازات الطبقية، وقدست الامتيازات العرقية (٢).

ثم يستمر انجلز في بيان تطور فكرة المساواة بعد الثورة الفرنسية واعلان الدستور الامريكي فيقول دومنذ أن انطلقت البرجوازية من شرنقتها ... ومنذ أن تحول نظام العصر الحديث إلى طبقة حديثة، صحبتها البروليتاريا بالضرورة اللازمة المحتومة كظلها بل إن مطالبة البروليتاريا بالمساواة أصبحت مطالبة البرجوازية عينها بالمساواء، وحين طالبت البرجوازية بمحو الامتيازات الطبقية ظهرت مطالبة البروليتاريا. بمحو الطبقات ذاتها ... أولا على شكل ديني بالاستناد الى المسيحية الأولى، ثم بالاستناد إلى النظريات البرجوازية نفسها، نظريات المساواه. وقد ألزم البروليتاريون البرجوازية بكلامها، ووجدوا أن المساواة ينبغي ألا تقوم في الظاهر وحسب، أي في مجال بكلامها، ووجدو، بل ينبغي أن تتحقق كذلك بالفعل في المجالين الاقتصادي والاجتماعي، (٢٠).

ويخلص انجلز الى التأكيد بأن وفكرة المساواة سواء في شكلها البرجوازى أو في شكلها البروليتارى، إنما هي نتاج التاريخ ... وإن في وسعنا أن نرى في هذه الفكرة

<sup>(</sup>١) المرجع نفسه. ص ١٢٨ .

<sup>(</sup>٢) المرجع نفسه. نفس الموضع .

<sup>(</sup>٣) المرجع نفسه. ص ١٣٩ .

كل ما نشاء و نريد باستثناء أن تكون حقيقة سرمدية خالدة، و لثن بدت اليوم، في هذا المعنى أو ذاك، أمرا بديهيا في نظر الجمهور الغفير، أو أنها حظيت كما يقول ماركس بمثابة تقليد شعبى عميق الجدور، فما ذلك إلا لأنها حقيقة بديهية، بل لأنها تتيجة انتشارها الواسع، و لأنها كانت شغل الناس الشاغل في ثقافة القرن الثامن عشر كله (١).

ولكن هل تقر الماركسية مبدأ المساواة المطلقة ، ذلك المبدأ الذى يعنى صهر الناس جميعاً في بوتقه واحدة، و صبهم في قالب واحداً إن المساواة التي تنادى بها الماركسية تختلف عن بعض ضروب المساواة التي تبشر بها الاشتراكية الخيالية أو الوهمية أو العاطفية. فإذا زعم بروردون (ش). مثلا أن الملكية الصغيرة الموزعة مثل أعلى، عارضته الماركسية بتصور مجتمع يمتاز بأن وسائل الانتاج فيه تخضع لملكية مشتركة فعلا لا لملكية موزعة. وغاية ما يهدف اليه الماركسيون أن يأتي النضال الطبقي على المجتمع البرجوازي فيدك صرحه، وينسف دعائمه نسفا ، و يستعيض عنه بمجتمع أمثل لن يكون هو عينه مجتمع بحبوحة ودعة و ترف وعطالة وتقاعس، إنه لن يكون مجتمعاً سكونيا راكداً يستهلك فيه الإنسان ما يستهلك من غير أن يعمل، أو يبذل جهدا، بل إن مجتمع الغد سيتصف باستمرار النضال والكفاح، وستطرح فيه مسائل جديدة، تقوم فيه نقائض ومفارقات، وإن تصور أي مجتمع على وجه يغاير هذا الوجه إنما يتناول مجتمعاً ميتاً ويعني بعبارة أخرى ختام البشرية ونهايتها.

وحين ينتقل المجتمع من الرأسمالية الى الاشتراكية يسمى ماركس هذه المرحلة بالمرحلة الأولى أو السفلى من المجتمع الشيوعى. و يصف ماركس هذا المجتمع بأن وسائل الانتاج لا تبقى فيه ملكا خاصا للأفراد بل تغدو ملك المجتمع

<sup>(</sup>١) المرجع نقسه، الموضع نقسه .

<sup>(\*)</sup> بیبر جوزیف برودون کانب سیاسی و اقتصادی و اجتماعی قرنسی هاش ما بین هامی ۱۸۰۹ - ۱۸۳۵ .

كله. وكل عضو من اعضاء الجتمع يقوم بقسط معين من العمل، وينال من المحتمع أيضا بمقدار كمية العمل الذى قام به. وبموجب هذا الايصال ينال من الخازن العامة لبضائع الاستهلاك الكمية اللازمة مما يلزمه. وبعد طرح كمية العمل التى توجه للمخصصات العامة، ينال كل عامل بمقدار ما بدله.

و يبدو أن المساواة هنا تامة، وكلنا في الواقع لسنا بازاء مساواة تامة بقدر ما نحن أمام حق متساوى، والحق المتساوى إنما هو إخلال بالمساواة، ذلك أن الناس ليسوا متساوين؟ أحدهم قوى و الآخر ضعيف، أحدهم متزوج و الآخر أعزب، لدى أحدهم عدد أكبر من الأطفال و لدى الآخر عدد أقل... إلخ ويخلص ماركس الى أنه عند تساوى العمل و بالتالى تساوى الحصة من مخصصات الاستهلاك الاجتماعي ينال الواحد عمليا أكثر من الآخر، ويظهر أغنى من الآخر، ولتلافى هذه النتائج ينبغى للحق ألا يكون متساويا بل غير متساو.

وبناء عليه فإن المرحلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها أن يحقق العدالة ولا المساواة، إذ تبقى فروق في الثروة، وهي فروق مجمعة، ولكن استثمار الانسان للانسان يصبح أمراً محالا، لأنه يصبح من غير المكن أن يستولى كملكية خاصة على وسائل الانتاج، على المعامل و الآلات و الأرض وغير ذلك، ويترتب على ذلك ضرورة وجود أحكام الحق البرجوازى، وهنا تبقى الحاجة الى دولة تصون ذلك شرورة العامة لوسائل الانتاج، و بذلك تصون تساوى العمل وتساوى توزيع المنتجات (١).

لابد إذن من وجود الدولة في هذه المرحلة الاولى والدنيا من الجتمع الشيوعي إنها تبقى وتوجد لصيانة «البرجوازى»، البرجوازى، الذى يحفظ عدم المساواة الواقعية، إن اضمحلال الدولة بصورة تامة لا يوجد الا عند مخقيق الشرعية الكاملة، أى عند مخقيق المرحلة الثانية أو المرحلة العليا من الجتمع الشيوعي.

<sup>(</sup>١) لينين : الدولة و الثورة ، الترجمة العربية ص ١٢٣ .

وبعد أن تزول عبودية الانسان الناشئة عن خضوعه لتقسيم العمل في المرحلة العليا من المجتمع الشيوعي، وعندما يزول بزوال ذلك التضاد بين العمل الفكرى وبين العمل المجسدي، وعندما يكف العمل عن أن يكون وسيلة للحياة وحسب، ويعسب هو نفسه أول متطلبات الحياة، وعندما تنمو القوى الانتاجية مع النمو الشامل للأفراد، وتتدفق بغزارة جميع مصادر الثروة الاجتماعية، عندئذ فقط يصبح في الامكان تخطى أفق الحق البرجوازى الضيق، ويصبح بإمكان المجتمع أن يجعل شعاره: من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته، وعندئذ تتحقق المساواة الكاملة.

حقا للديموقراطية أهمية كبرى في نضال البروليتاريا ضد الرأسماليين من أجل خررها، و الديمقراطية تعنى المساواة ولا حاجة لبيان أهمية نضال البروليتاريا من أجل المساواة وشعار المساواة إذ أفهم فهما صحيحا بمعنى القضاء على الطبقات، ولكن الديمقراطية لا تعنى غير المساواة الشكلية. ومن هنا نعلم أن الديمقراطية، شكل من أشكال الدولة، و إنها تعنى الاعتراف الشكلي بالمساواة بين المواطنين، الاعتراف بحق متساو في تخديد شكل الدولة وفي ادارتها، و لهذا فإنها حين تبلغ درجة معينة من تطورها تسمى الطبقة الثورية، طبقة البروليتاريا، ضد الرأسمالية وتعطى امكانية تخطيم آلة الدولة البرجوازية – الجيش النظامي والشرطة، ودواوين الموظفين – وجعلها هباء منثورا، ومحوها عن وجه الأرض، واستبدالها بآلة دولة أكثر ديموقراطية تعنى بجماهير العمال المسلحين، ومن ثم، باشتراك الشعب كله ألسطة الشعبية (۱).

\* \* \*

 وتعقيدا. ويقول لينين و لا تكاد توجد مسألة شوهها عن عمد وعن غير عمد، ممثلو العلم البرجوازى والفلسفة البرجوازية والحقوق البرجوازية، الاقتصاد السياسى البرجوازى، و الصحافة البرجوازية بمقدار تشويههم مسألة الدولة، وكثيرا ما تخلط هذه المسألة حتى الآن بالمسألة الدينية، وكثيرا ما يجرى ذلك، لا من قبيل ممثلى التعاليم الدينية وحدهم (وهو أمر طبيعى من جانبهم)، بل أيضا من قبل أناس يعتبرون أنفسهم متحررين من الأوهام الدينية، اناس يخلطون مسألة الدولة بمسائل الدين، ويحاولون تكوين تعاليم - كثيرا ما تكون معقدة - تقول أن الدولة شيء ما الدين، ويحاولون تكوين تعاليم - كثيرا ما تكون معقدة - تقول أن الدولة شيء ما الهي، شئ ما خارق، وأنها قوة ما عاشت بها البشرية، وأنها تعطى الناس أو ستعطيهم، وتحمل معها شيئا ليس من الانسان، بل يعطى له من خارجه، أى أنها قوة إلهية المنشأ » (١).

و يربط لينين بين هذه المزاعم وبين مصالح الطبقات المستثمرة وتعاليم البرجوازية، فهذه المصالح و تلك التعاليم «تبرر الامتيازات الاجتماعية تبرز وجود الرأسمالية» (٢). ويرجع لينين إلى الأصول التاريخية للدولة، ويستمد من كتاب انجلز المعروف «أصل العائلة و الملكية الخاصة والدولة» زادا تاريخيا وسياسيا غزيرا، فيرى أن ظهور الدولة يواكب ظهور استغلال الانسان للانسان. وانقسام المجتمع الى طبقات يسيطر بعضها على بعض. يقول لينين «قد مر عهد لم يكن فيه للدولة وجود وكانت فيه العلاقات العامة تستند على المجتمع نفسه والنظام و تنظيم العمل على قوة العادات و التقاليد، وعلى النفوذ أو الاحترام الذي يتمتع به شيوخ السلالة أو النساء اللواتي كثيرا ما كن في ذلك العهد لا في وضع مساو لوضع الرجال وحسب، بل في وضع أعلى في حالات نادرة ولم تكن فيه فئة خاصة من الناس اختصاصها الحكم. والتاريخ يظهر أو الدولة بوصفها جهازا خاصا لقسر الناس، قد

<sup>(</sup>١) المرجع للسه. ص ٥ .

<sup>(</sup>٢) المرجع نفسه . ص ٧ .

ظهر إنقسام المجتمع إلى جماعات من الناس يستطيع بعضها أن يتملك على الدوام عمل الآخرين، ويستثمر فيه أحد الناس الآخر، (١).

كان المجتمع الشيوعي البدائي خلوا من الارستقراطيين. ثم ظهر مجتمع الرقيق، المجتمع القائم على العبودية، فكان انقسام الناس إلى عبيد ومالكي عبيد أول انقسام كبير الى طبقات، ولم يكن مالكو العبيد يملكون جميع وسائل الانتاج وحسب بل كانوا يملكون الناس أيضاً. ثم ظهر مجتمع الاقطاع، فكان الانقسام الاساسي في المجتمع : كبار مالكي الأراضي، سادة الفلاحين، والفلاحون وقد تغير شكل العلاقات بين الناس، فقد كان مالكو العبيد يعتبرون العبيد كالأشياء بماكهم مالك العبيد ملكا تاما، ولكن مالك الأرض الإقطاعي لم يكن يعتبر مالكا للفلاح كما يملك الاشياء، إنما كان حقه يقتصر على عمل الفلاح الأخير وإكراهه على أداء بعض فروض الطاعة .

ونتج عن تطور التجارة، والتداول النقدى، وانتشار الصناعة، وظهور السوق العالمية، قيام طبقة جديدة هي طبقة الرأسماليين «فمن تبادل السلع، ومن ظهور سلطة النقد، ظهرت سلطة رأس المال» (٢).

وأن مالكى رأس المال، مالكى الأرض، مالكى المصانع و المعامل، كانوا ومازالوا يؤلفون فى مجتمع الدول الرأسمالية أقلية ضغيلة من السكان تتصرف بصورة تامة بعمل الشعب كله، وبالتالى تتصرف بكامل جمهور العمال وتظلمه وتستثمره، هذا الجمهور الذى يتألف معظمه من بروليتارين، من عمال أجراء لا يجدون وسيلة للعيش الا من بيع سواعدهم، من بيع قوة عملهم فى مجرى الانتاج ، فقد انقسموا مع مجئ الرأسمالية الى قسمين : تحول أحدهما (الأكثرية) الى بروليتاريين وتحول الآخر ( الأقلية) الى فلاحين ميسورين يستأجرون هم أنفسهم العمال ويؤلفون برجوازية القرية (٢٠).

<sup>(</sup>١) المرجع نقسه. ص ١٠ .

<sup>(</sup>٢) المرجع نفسه . ص ١١ .

<sup>(</sup>٣) المرجع نفسه. ص ١٢ .

وبالرغم من جميع الثورات، وجميع التقلبات السياسية التى اجتاحت تطور البشرية وأدت الى انتقالها من مجتمع الرقيق الى مجتمع الاقطاع الى المجتمع الرأسمالي ثم الى النضال العالمي الراهن ضد الرأسمالية فإن والدولة كانت على الدوام جهازا معينا يبرز من المجتمع، ويتألف من أناس لا يقومون بتاتا، أو تقريبا، بأى عمل غير الحكم، ينقسم الناس الى محكومين والى اختصاصيين في الحكم يضعون أنفسهم فوق المجتمع، ويطلق عليهم إسم الحكام أو ممثلي الدولة. وهذا الجهاز. هذا الفريق من الناس الذي يحكم الآخرين، يجعل في يديه دوما جهازا معينا للقسر الجسدى سواء مجلي قسر الناس هذا في العصا البدائية. أو في طراز مسلاح في عصر الرقيق، أو في السلاح النارى الذي ظهر في القرون الوسطى وأخيرا في السلاح الراهن الذي بلغته في القرن العشرين معجزات التكنيك ... لقد تغيرت أساليب العنف، ولكن في جميع الأزمنة التي وجدت فيها الدولة، كان يوجد على الدوام فريق من أشخاص يحكمون ويأمرون وينهون ويسيطرون، وفي أيديهم للابقاء على سلطتهم جهاز للقسر الجسدى، جهاز للعنف مع السلاح الذي يناسب مستوى التكنيك في كل عصره (١).

و يستنتج لينين معرفة كنه الدولة من تساؤله عن سبب عدم وجود الدولة في حالة عدم وجود الطبقات، وعن سبب ظهورها عندما ظهرت الطبقات فيقول إن الدولة هي آلة لصيانة السيادة على طبقة أخرى ... بل إنها آلة لظلم طبقة من قبل أخرى، ومهما اختلفت أشكال هذه السيادة أو الظلم ، و تنوعت أساليب الحكم وأنظمته، فإن فحوى الأمر لا يتغير. حقا إن «الجمهورية الديمقراطية، والحق الانتخابي العام هما، بالمقارنة مع نظام الاقطاع، تقدم هائل : فقد مكنا البروليتاريا من بلوغ ما بلغته من الانتخاد ومن الترامي ومن تشكيل تلك الصفوف المنظمة المدربة التي تقوم بنضال منتظم ضد رأس المال، فالرأسمالية هي وحدها التي مكنت

<sup>(</sup>١) المرجع نفسه. ص ١٤ .

طبقة البروليتاربين المظلومة، بفضل ثقافة المدن، من وعى نفسها ومن أنشاء حركة العمال العالمية، ومن تنظيم العمال في العالم كله في أحزاب، في الاحزاب الاشتراكية التي تقود عن ادراك نضال الجماهير ... ولكن المنافقين الواعين من العلماء و الكهان ليسوا بالوحيدين في تأييد الكذبة البرجوازية القائلة أن الدولة حرة، وأن رسالتها الدفاع عن مصالح الجميع، (١) .

ويأخذ لينين على عاتقه مهاجمة أولئك الذين يرددون الأوهام عن الدولة فيما فيقول نحن ننبل جميع الأوهام القديمة القائلة بأن الدولة هي المساواة العامة، فما ذلك غير خداع، فالمساواة محالة ما بقى الاستثمار، ولا يمكن لمالك الارض أن يكون مساويا للفيعان. إن البروليتاريا ترمى تلك الآلة التي يخمل اسم الدولة، والتي يقف الناس حيالها باحترام مشوب بالخشوع، ويصدقون بشأنها الاساطير القديمة القائلة إنها سلطة الشعب كله، وتعلن البروليتاريا، أن ذلك كذب برجوازى، وقد انتزعنا نحن هذه الآلة من ايدى الرأسماليين و أخذناها لانفسنا، وبهذه الآلة أو العصا سنحطم نحن الاستثمار بأشكاله دوعندما ينعدم في الدنيا امكان الاستثمار، عندما ينعدم ملاكو الأراضى، وملاكو المصانع، عندما يزول هذا الوضع الذي يصاب فيه البعض بالتخمة و يجوع أخرون، عندما تزول امكانات ذلك، عندئذ نترك هذه الآلة للتحطيم. عندئذ تزول الدولة، و يزول الاستثمار (۲) .

وهكذا تقرر الماركسية أن والدولة عنف منظم، و إنها تظهر ظهورا حتميا عند درجة معينة من تطور المجتمع، حينما أصبح المجتمع منقسما الى طبقات لا يمكن التوفيق بينها، ولم يعد في مقدوره أن يعيش بدون سلطة موضوعة، كما يزعم، فوق المجتمع ومعقولة عنه الى حد ما (٢٠).

<sup>(</sup>١) المرجع نفسه ، ص ٧٨ ،

<sup>(</sup>٢) المرجع نفسه . ص ٣٠ .

<sup>(</sup>٣) لينين : ماركس - الجاز - الماركسية . ص ٤٤ .

وهذه الدولة التى ولدت فى قلب التناحرات الطبقية، وتصبح «دولة الطبقة الأقوى، الطبقة المسيطرة إقتصادياً، والتى تغدو أيضاً، بفضل الدولة، الطبقة المسيطرة سياسياً، وهكذا تكتسب وسائل جديدة لاخضاع الطبقة المظلومة واستثمارها» (١).

إن الاشتراكية إذ تؤدى الى الغاء الطبقات، تقود بالتالى الى الغاء الدولة، ذلك أن أول عمل تثبت به الدولة فعلا أنها تمثل المجتمع بأسره، أى الاستيلاء على وسائل الانتاج في صالح المجتمع بأسره، هو في الوقت عينه عمل خاص بها بوصفها دولة، إن تدخل سلطة الدولة في العلاقات الاجتماعية يصبح نافلا في ميدان بعد آخر ثم يتلاشى من تلقاء نفسه (٢).

يقول انجلز (إن المجتمع الذي سينظم الانتاج على اساس المشاركة الحرة المتساوية بين المنتجين، سيعيد كل آلة الدولة، الى المكان اللاثق بها الى متحف الاثار إلى جانب المغزل اليدوى و الغاس البرونزية ، (٢).

ويمكن أن نستنتج من هذا أن الحرية والدولة مفهومان متغايران، لا يمكن لهما أن يتقابلا كما كان الأمر عند هيجل و روسو وغيرهما، إن الماركسية ترى أنه ما أن توجد دولة الا و انتهت الحرية ، و أن السبيل الى بلوغ هذه الحرية هو اضمحلال الدولة — هذا العنف المنظم — مع تطور المجتمعات حتى نصل الى المرحلة الثانية من الشيوعية حيث يجب أن تلغى الدولة الغاء تاما، وحينما تلغى الدولة على هذا النحو تقوم الحرية الحقيقية. فكأن الحرية الحقيقية عند الماركسية مرتبطة فقط بالمجتمع الشيوعي حيث تزول فيه الدولة، تلك الآلة القسرية، التي تصون مصالح طبقة ضد طبقة أخرى.

\* \* \*

<sup>(</sup>١) المجلز : أصل العائلة و الملكية الخاصة و الدولة ص ٤٤ .

<sup>(</sup>٢) لينين : ماركس - الجملز - الماركسية . ص ٤٥ .

<sup>(</sup>٣) المجلز : أصل العائلة و لللكية الخاصة و الدولة ص ٤٥ .

الا أن زوال الدولة، و زوال الاستثمار، يفترضان بجاوز المرحلة الرأسمالية الى المرحلة الشيوعية، وهذا لا يتم الا عبر مرحلة انتقالية تمثلها دكتاتورية البروليتاريا يتحقق خلالها التحول من المجتمع الرأسمالي الحافل بالتناقضات، الى مجتمع ديموقراطي برئ من القسر و الإكراه مجتمع الغد، المجتمع الشيوعي، وقد درس لينين هذه الديكتاتورية نظرا وعملا، وبين أنها اداة الثورة البروليتارية، وأن هذه الثورة عينها لا تتوخى النضال في سبيل تحرر البروليتاريين في قطر واحد معين، بل أن عينها لا تتوخى النضال في سبيل تحرر البروليتاريين في قطر واحد معين، بل أن قمهمة الثورة المنتصرة هي القيام بأقصى ما هو ممكن التحقيق في بلد واحد لأجل تطوير ومساندة وإيقاظ الثورة في جميع الاقطار) (١).

ومن هنا ألح لينين وعلى ضرورة محاربة الميل الى الانحصار في النطاق القومى الصرف، ومحاربة ضيق الأفق ودعوى التمسك بالأوضاع الخاصة لدى الاشتراكيين اللين يأبون أن يمدوا بصرهم الى أبعد من حدود أفقهم القومى مينا ضرورة – بيان واجب التضامن الطبقى بين البروليتاريا في الأم المظلومة وبين البروليتاريا في الأم المظلومة وبين البروليتاريا في البلدان المسيطرة، بغية القضاء على العدو المشترك (٢) إن على الاشتراكي الديموقراطي الحق أن ويناضل ضد ضيق الافق القومي. وضد الميل الى الانتحار والانعزال والى التمسك بالأوضاع الخاصة، وأن يكون من انصار النظر الى الحركة بمجموعها وشمولها، وأن يكون من أنصار أخضاع المصلحة الخاصة المالحة الخاصة المسلحة العامة (٢).

أن الأهمية الحقة، واتخاد الشعوب في المستقبل، على غرار الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية في ظل نظام اقتصادى عالمي واحد كل ذلك رهن بنجاح النضال البروليتارى العالمي ووتثقيف الجماهير الكادحة في الأم المسيطرة و الأم المظلومة المضطهدة على السواء، بروح الأهمية الثورية، (٤).

<sup>(</sup>١) ستالين : أسس اللينينية ، الترجمة العربية ص ٤٠ .

<sup>(</sup>٢) المرجع نفسه . ٧٩ .

<sup>(</sup>٣) المرجع نفسه . ٨١ .

<sup>(</sup>٤) المرجع نفسه . ٨٠.

تحدث لينين في بحوثه و محاضراته و كتبه عن صلة الأم والدول و الاقوام والطبقات بعضها البعض، وبين بوجه خاص القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية الراهنة، وفي طليعتها مسألة الحرب والاستعمار، ورأى أن حرب والاقتصادية الراهنة، وفي طليعتها مسألة الحرب استعمارية، حربا من أجل تقسيم العالم، من أجل إقتسام وإعادة اقتسام المستعمرات ومناطق نفوذ رأس المال... نعم إن الحروب تختلف ومنها ما تكون ثورية ومنها ما تكون غير ذلك ،ولكن الحرب العالمية الأولى تدل، دلالة مثيلاتها، على أن قطاع الطرق الماليين يتوخون نوال حصة الأسد من الغنيمة وأن عشرات الملايين من الجثث والمشوهين الذين تركتهم هذه الحرب ... تفتح بسرعة لم تعهد من قبل أعين الملايين وعشرات الملايين من الناس الذين ظلمتهم البرجوازية وسحقتهم وخدعتهم وضللتهم، وعلى صعيد الخراب العالمي الذي صببته الحرب تشتد على هذه العمورة الأزمة الثورية العالمية التي لا يمكنها أن تنتهى الى غير الثورة البروليتارية وظفرها، مهما كانت طويلة وقاسية تقلبات الاحوال التي يتأتي عليها أن مجتازها (۱۰).

أما الاستعمار، وهو أعلى مراحل الرأسمالية في نظر لينين، فقد نشأ عندما بلغت الرأسمالية في تطورها درجة معينة، درجة عالية جدا، وصلت معها الاحتكارية الرأسمالية بحدا مريعا، ولد معه جملة من التناقضات والاحتكاكات وضروب النزاع في منتهى الشدة و القوة، وما الاستعمار بأوجز تعريف له سوى الرأسمالية في مرحلة الاحتكار، أي الرأسمالية التي سعت الى احتكار جميع أقطار الأرض برأس مالها ، إلا أن الاستعمار له ميزة ايجابية بالنسبة للثورة البروليتارية وتقدمها ، ذلك أن الاستعمار ينمي التناقضات الداخلية في المجتمع، ويمهد في الوقت نفسه الى السير في طريق الاشتراكية .

(١) لينين : الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية . الترجمة العربية ص ١٠ .

### سادسآ

## هل هناك أخلاق ماركسية

ذهب الكثيرون الى أنه لا توجد أخلاق في الفلسفة الماركسية و أن السياسة لا ترتبط بأى أخلاق في المذهب الماركسي، والواقع أن للماركسية مذهبا أخلاقيا يختلف عن الأخلاق التقليدية المرتبطة باللاهوت، ونحن سوف ندع لينين يعرض للمسألة الاخلاقية عند الماركسيين وذلك من خطاب له ألقاه عام ١٩٢٠ في المؤتمر الثالث لانخاد الشباب الشيوعي .. يقول لينين في هذا الخطاب وكانت مهمة الجيل السابق قلب البرجوازية. كانت رسالته الأولى انتقاد البرجوازية وتنمية شعور الكراهية و الحقد لدى الجماهير، تنمية الوعى الطبقي وإجادة تكتل القوى. أما الجيل الجديد فإن رسالته أكثر تعقيدا، ليس واجبكم أن تلموا شعث قواكم لدعم سلطة العمال و الفلاحين و صونها من غزو الرأسماليين و حسب ، فذاك ينبغي أن تفعلوه، وقد فهمتم ذلك حق الفهم ... لقد زال النظام القديم، كما كان يجب أن يزول، وتحول إلى أطلال، كما كان ينبغي أن يتحول. وقد مهدت الأرض، وعلى هذه الأرض يترتب أن يبني الجيل الشهوعي الشباب المحتمع الشيوعي. البناء هذا هو شعاركم . ولن تقدروا على مخقيق ذلك الا إذا تمثلتم العلم الحديث كله، وأجدتم ترجمة الشيوعية من صيغ و أوامر و تعاليم ومناهج وقواعد جاهزة محفوظة عن ظهر قلب، إلى شئ حي ينسق مباشرة عملكم فاتخذتم الشيوعية هاديا يرشد نشاطكم العملي كله .

وبعد أن يوضح لينين ضرورة البناء والعمل المستمر في سبيل مخقيق هذا البناء يتناول على وجه التحديد المقصود بالاخلاق الماركسية فيقول «هل توجد أخلاق شيوعية؟ بديهي أنهم يزعمون غالبا أن ليس لنا أخلاق خاصة بنا، وتتهمنا البرجوازية في الأغلب، بأننا نهدم كل أخلاق «وفي تلك خلط يشوش الأفكار ليزرع الاضطراب، ويث الضلال في عقول العمال والفلاحين فبأى معنى ننكر،

نحن، الاخلاق؟ إننا ننكر الاخلاق الذى تبشر بها البرجوازية فى دعواها أن الاخلاق مشتقة من أوامر الله، مع هذه النقطة نقول، بداهة، إننا لا نؤمن بالله وإننا نعرف حق المعرفة أن رجال الدين وكبار الملاك العقاريين البرجوازيين يتكلمون باسم الله ليكفلوا مصالحهم الاستغلالية ... وكل أخلاق من هذا النوع. أخلاق مستمدة من تصورات غريبة عن الأنسان، غريبة عن الطبقات، نحن لها منكرون نقول إنها خداع يغش العمال و الفلاحين و يضمر حشو أدمغتهم بما يحقق مصلحة الملاك العقاريين الكبار و الرأسماليين.

ويستمر لينين فيربط بين الاخلاق و النضال البروليتارى فيقول انحن نقول أن أخلاقنا كلها تستهدف مصلحة النضال الطبقى البروليتارى، وتشتق من هذه المصلحة. قام المجتمع القديم على أساس التقابل بين العمال جميعا وجميع الفلاحين وبين كبار الملاك العقاربين والرأسماليين.

وقد ترتب علينا أن نهدم ذلك كله، وأن نقلب المضطهدين، وكان من الضرورى أن نحقق الانخاد لتحقيق ذلك، ولم يكن خلق هذا الانخاد بالأمر الذى يوكل الى الاله الطيب، لأن هذا الانخاد لم يكون فى وسعه أن يصدر الا عن المعامل و المصانع الا عن البروليتاريا المثقفة و قد استيقظت من رقدتها الطويلة، وغفوتها المديدة ... إن الاخلاق ، إذا نظرنا اليها خارج المجتمع الانسانى، لم تكن فى رأينا موجودة. وعندنا أن الاخلاق ، كل الاخلاق، تتبع مصالح النضال الطبقى البروليتارى.

ويمضى لينين فى تحديد منازل النضال، وبيان ما يشبه أن يكون فى نظرة الانتقال من جهاد أصغر إلى جهاد أعظم فيقول دلم يكن من العسير طرد القيصر. لأن أياما قليلة كانت تكفى ولم يكن عسيرا جدا طرد الملاك العقاريين - لأننا استطعنا تحقيق ذلك خلال بضعة شهور - ولم يكن عسيرا كذلك طرد الرأسماليين، ولكن كان من أكثر الأمور صعوبة وعنفا حذف الطبقات ، فالانقسام

الى عمال وفلاحين يظل دائما، واذا قبع فلاح فى قطعة أرضه، وتملك فائض قمحه، أى القمح الذى لا يحتاج هو اليه، لا من أجل نفسه، ولا من أجل ماشيته، وغدا الآخرون، جميع الآخرون، يحتاجون رغم ذلك الى الخبز، تخول هذا الفلاح عندئذ الى مستغل، وكلما أمسك بهذا القمح وجد من النافع أن يقول: (ماذا يعنيني أن يجوع الآخرون ؟ إنهم كلما جاعوا تمكنت من بيع قمحى بثمن أعلى). إن الواجب يقضى بأن يعمل الجميع بحسب خطة مشتركة على أرض مشتركة. في معامل ومصانع مشتركة، وبحسب نظام مشترك. فهل هذا مهل التحقيق؟ إنكم تدركون الآن أن هذا الأمر أشد عسرا منه عندما كان يستلزم طرد القيصر وكبار الملاك العقاريين والرأسماليين.

فمن واجب البروليتاريا ، هذه المرة، أن تعيد تربية و تشقيف قسم من الفلاحين، وأن تجذب الى صفوفها الفلاحين العمال لتقضى على مقاومة الفلاحين الموسرين . الذين يثرون من بؤس الآخرين» .

وذلك هو هدف النضال البروليتارى الذى لم يتحقق بعد، و لا يمكن أن يتحقق بطرد القيصر، و طرد الملاك العقاريين الكبار و الرأسماليين، وأن تحقق هذا النضال بالذات هو رسالة النظام الذى ندعوه ديكتاتورية البروليتاريين، ينبغى أن تخضع المصالح جميعا لهذا النضال وتخضع أخلاقنا الشيوعية لرسالته.

إن الاخلاق في نظر الشيوعية، تتمثل كلها في نظام التضامن المتسق، ونضال الجماهير نضالا واعيا ضد المستغلين، ونحن لا نؤمن بالأخلاق السرمدية، ونفضح القصص الكاذبة الملفقة في موضوع الأخلاق، ونرى أن الأخلاق تصلح للرقى بالمجتمع الانساني إلى أعلى والنهوض به للتحرر من استغلال العمل.

الفصل الثانى برنارد بوزانكيت قمة المثالية في انجلترا

أولاً : بوزانكيت حياته و مؤلفاته و مركزه بين فلاسفة المثالية

# أولاً: بوزانكيت حياته، ومؤلفاته، ومركزه بين فلاسفة المثالية

#### أ - حياته :

الفلسفة هي معيار ذاتها، ولا تضيف تجارب الحياة إليها أو أى جزء من مظاهر المعرفة إلا مجرد اقتراحات و بواعث، ومع ذلك فلما كانت التجربة بمعناها العريض هي كل ما نملكه، فإن عملنا كطلاب فلسفة يجب أن يتطبع ويتشكل بما نتأثر به بعمق في حياتنا، إنما يتأثر بدوره بالبواعث التي تعبر و ترمز لها نظرياتنا وفلسفاتنا. وعلى ذلك فإن بوزانكيت يري أنه ما من تأثير عميق في حياتنا إلا وله إنعكاس على فلسفتنا، وأن نظريات فرد ما الفلسفية إنما تكون موجهة بخبرات الحياة.

هكذا يبدأ بوزانكيت الفيلسوف المثالى الانجليزي مقاله الرائع عن الحياة والفلسفة، ذلك المقال الذى أورى فيه كيف تكونت فلسفته إبتداء من حياته أو بمعنى آخر كيف أثرت الاحداث و القراءات والتجارب والخبرات التي تمرس بها في حياته على بنائه الفلسفى ونسقة الميتافيزيقي.

\* \* \*

ولد برنارد بوزانكيت Bernard Bosanquet في الرابع عشر من مايو عام المدة روك هول مقاطعة نورثو مبرلند بإنجلترا عن أبوين تربين، وعن أسرة غنية الموارد، وافرة الذكاء، متأزرة و متعاونة ومتحابة، تنأي عن الانعزال والانانية وتقبل على المشاركة في الحياة بأوسع معانيها، محققة مبدأ فن الحياة مع الآخرين Art of living together، و لقد اهتمت عائلته بتثقيفه وتعليمه خلال انجاهات دينية صارمة، بائة فيه روح التعاون و التآزر و الحياة لأجل الآخرين والنظرة الروحية

الشاملة، واعطاء ذاته لوحدة أكبر منه أو إذابة ذاته في الآخرين، كما علمته أن يكون متفتحا مقبلا على الحياة الاجتماعية بأوسع معانيها.

وظل بوزانكيت على هذا النحو، مستلهما من أسرته ينابيع التعاطف والحياة الكلية، وانتظم بكليتى هارو وباليول بإكسفورد حيث كانت هذه الجامعة فى تلك الآونة مركزا ضخما للحركة المثالية فى انجلترا. ولقد كان بوزانكيت متأثراً آنذاك بجرين ونيومان، وعجبا أن يذهب بوزانكيت إلى جامعة أكسفورد بالذات ولعل السبب فى التحاقه بها هو أن هذه الجامعة كانت تناسب وتوافق تربية بوزانكيت الأولى.

ولقد أصبح بوزانكيت من عام ١٨٧١ مدرسا بتلك الجامعة فساهم في إنماء هذه الحركة العارمة، وظل يؤيدها ويناصرها و يعززها حتى عام ١٨٨١ حيث ترك عمله الجامعي مرتخلا إلى لندن التي جعلها بعد ذلك مقره الدائم.

\* \* \*

وفى لندن أهتم بوزانكيت إهتماما كبيرا بالمجتمع و تنظيمه، و بالحياة الاجتماعية، وبالقاء المحاضرات العامة، وذلك دون أن يشغل منصبا معينا، ولعل ثروته وموارده الضخمة قد أعانته على محقيق ذلك، وفى هذه الفترة وفى عام ١٨٨٤ قام بوزانكيت بنشر و اشترك فى ترجمة كتاب لوتسة و المنطق و الميتافيزيقا ١٨٨٤ قام بوزانكيت بنشر و بعد عامين قام بترجمة كتاب هيجل ومدخل إلى فلسفة الفن الجميل ، Logic and metaphysics وفى Introduction to the philosophy of fine-art وفى هذه الفترة أيضاً كان إهتمام بوزانكيت منصبا على المنطق و المعرفة، فنجده يكتب عام ١٨٨٥ مقالا عن المنطق كعلم للمعرفة، كما ينشر فى عام ١٨٨٥ كتابه الضخم الذى والمعرفة والواقع Knowledge and reality ، ثم ينشر بعد ذلك كتابه الضخم الذى

يقع في مجلدين كبيرين و المنطق أو مورفولوجيا المعرفة Logic or The يقع في مجلدين كبيرين و المنطق المحرفة Morphology of the Knowledge وفي عام ١٨٨٥ يظهر كتابه أسس المنطق. Essentials of Logic

كما اهتم أيضاً وفي هذه الفترة بالنواحي الجمالية والدينية إلى جانب النواحي المعرفية والمنطقية. فلقد نشر عام ١٨٩٢ كتابه المسمى «تاريخ علم الجمال» Ahistory of Aesthetic كما نشر في العام الذي يليه كتابه «مدنية المسيحية ودراسات أخرى Ahistory of Christianity and other كما نشر بعد عامين من نشره لهذا الكتاب الأخير، كتاب المرشد إلى جمهورية أفلاطون Companion to plato's Republic.

وفي عام ١٨٩٥ ظهرت ترجمة انجليزية لكتاب زيجفارت والمنطق، وكانت مترجمة هذا الكتاب هي هيلين دندى، فأعجب بها بوزانكيت، ولعل أهتمامه هذا راجع إلى تواجد نفس الأهتمام و نفس الخط المثالي عنده وعند هيلين دندى ولهذا فقد تم اقترانه بها في نفس العام، و مكث ثمانية سنين بعد زواجه لا يمارس عملا رسميا، وامتد به هذا الحال حتى عام ١٩٠٣، وهو العام الذي عاد فيه إلى الحياة الأكاديمية كأستاذ للفسلفة الأخلاقية في جامعة سانت أندروز، وفي الفترة الممتدة من عام ١٨٩٥ حتى عام ١٩٠٣، نشر بوزانكيت كتابه وسيكولوجية الذات الاخلاقية، ١٨٩٥ حتى عام ١٩٠٣، نشر بوزانكيت كتابه وسيكولوجية الذات الاخلاقية، ١٨٩٥ وفي عام ١٨٩٠ نشر بوزانكيت مؤلفه الفسخم عن النظرية الفلسفية للدولة The الماتي سادت هذه الفترة هي سياسية وأخلاقية في المحل الأول، أو هي تطبيق للخط الثالي الكلي على مجالي الأخلاق والسياسة.

\* \* \*

ولقد مكث بوزانكيت في وظيفة أستاذ للفلسفة الأخلاقية في جامعة سانت أندروز لمدة خمس سنوات إنتهت في عام ١٩٠٨، لكنه ألقى في جامعة أدنبرج محاضرات عن مبدأ الشخصية والقيمة The Principles of Individuality and أشخصية والقيمة ومصير الفرد The value and destiny of the Individual في عامي Value وقيمة ومصير الفرد 1914 الفرائلف، فكتب في عام ١٩١٣ كتابه والتمييز. بين الذهن و موضوعاته، ثم ثلاه في عام ١٩١٥ بكتابه و ثلاث محاورات في علم الجمال، كما كتب كتابا في الاخلاق أسماء وبعض الإقتراحات في الاخلاق.

ثم ظهر له كتابان في عام ١٩٢٠ الأول يتكلم فيه عن الدين وماهيته و عن أن جوهر و لباب الدين هو الاعتقاد، والاعتقاد وحده، وقد سمى هذا الكتاب ان جوهر و لباب الدين هو الاعتقاد، والاعتقاد وحده، وقد سمى هذا الكتاب المام دما هو الدين الله في What religion is أما الكتاب الثاني فيعتبر ختاماً لأبحاثه في المنطق. وقد أسماه التضمن و الاستدلال التسلسلي inference وقد ذهب في هذا الكتاب إلا أن الاستدلال الذي يجب أن نأخده موضوع الاعتبار هو الاستدلال النسقي والعضوى الذي تترابط خلاله كل الأحكام وكل الخبرات في كلية ووحدة مترابطة، وليس الاستدلال التسلسلي الذي ينظر إلى الأحكام نظرة تخليلية تقسم وحدة الفكر إلى قضايا منفصلة مبعثرة.

وتأكيدا لإنجاه بوزانكيت الوحدوى و الكلى هذا نجد بوزانكيت يحاول التوفيق بين الآراء و الفلسفات المتعارضة في كتاب له أسماه والتقاء الاضداد في الفلسفة المعاصرة، وقد نشر هذا الكتاب عام ١٩٢١، كما نشر بوزانكيت أيضاً في هذه المرحلة العصيبه من حياته مؤلفات عديدة أخرى، فظهر له كتاب والمثل العليا الاجتماعية والدولية، و وثلاثة فصول في طبيعة العقل، كما نشر له مويرهيد مقاله الطيب عن والحياة و الفلسفة ، عام ١٩٢٤، وهو المقال الذي بين فيه بوزانكيت

تأثير الأحداث العميقة في حياته على تأسيس وإقامة نسقه الفلسفى وبنائه الميتافيزيقى، وفي عام ١٩٢٧ أربعة أعوام بعد وفاته نشر له كتاب «العلم و الفلسفة ومقالات أخرى ، بالاشتراك مع ر. س. بوزانكيت.

وفي الثامن من فبراير عام ١٩٢٣، توفي بوزانكيت في لندن، بعد أن شارك في الحياة الاجتماعية، وساهم بتأليفاته المثالية في الجانبين الفكرى والتطبيقي.

لقد اتسم بوزانكيت بصفة الموسوعية، كما اتسم بسمة التعمق في نفس الوقت.

وكان في حياته ودودا عطوفا، حلو المعشر كثير العلاقات، يقبل على الناس ويقبلوا عليه، بعكس رفيقة برادلي الذي قفل على نفسه صومعته الفكرية، مغلقا عليه جميع أبوابها موصدا إياها بفكر مركز وتفكير ثابت.

وإذا كنا في الفلسفة لا نعنى بحياة الفيلسوف أكثر من كونها موجهة ومؤثرة في بناته الفلسفى، فإن بوزانكيت يكفينا مؤونة البحث عن هذه النقطة، ذلك أنه اعطانا في مقاله الطيب والحياة و الفلسفة ، الذي نشره له مويرهيد بعد وفاته بعام واحد، وفي عام ١٩٧٤، التجارب العميقة التي شكلت مذهبه و نسقه الفلسفى فلنترك لبوزانكيت الآن الحديث عن هذه النقطة.

\* \* \*

يقول بوزاتكيت لقد أخبرنى فيلسوف صديق ذات يوم بأنه لم يفهم تمام الفهم نظرياتى الاجتماعية والسياسية الاحيثما قام بزيارة منزلى القديم فى مزرعة نرثمبرين Northum Brain ومنزلى القديم فى تلك المقاطعة كان مأوى لأسلافى واجدادى و كان يسوده تعاون فى العمل و محبة فى العلاقات وتعاطف متبادل، كما كان لا يسمح فيه بظهور أية نزعات فردية تشذ عن الروح الجماعية والكلية

السائدة. وفي مثل هذا البيت العائلي الكبير، كاثت الرعاية و العناية تخوط بالطفل الغرير، حتى إذا ما شب و أصبح كبيرا يافعا اندمج في الاطار الكلى للعائلة، ومارس فيها دورا متناسقا و متوافقا مع أدوار الآخرين، و هنا يتعلم الشاب اليافع فن الحياة مع الآخرين The art of living together. وهنا يقرر بوزانكيت بأن فن الحيناة مع الآخرين هذا، كان بمثابة اللبنة الأولى ونقطة البداية في نظريتي الاجتماعية والسياسية، كما كان له تأثيره الكبير على تفكيرى في مجالات المنطق و الاخلاق والجمال و الدين. كما يقرر من ناحية أخرى بأنه يمكن استخلاص بعض المبادئ الأخرى من هذا النظام العائلي المترابط مثل ذوبان الإرادة الفردية في بوتقة الإرادة العامة التكاملة، ومثل العامة التناقض Organic وحدة أعلى. وقد استفاد بوزانكيت من فربان التناقض Contradiction في سياق وحدة أعلى. وقد استفاد بوزانكيت من

\* \* \*

ثم يذكر بوزانكيت بعد ذلك بجربة أخرى كان لها مغزى عميقا، وهى أنه حينما بدأ بتناول قصة العهد الجديد تناولا نقديا، ودعى لسماع محاضرة فى لندن من كارز مرموق هو الدكتور مورهاوس Moorhouse ، وبعد صولات وجولات نقدية لقصة العهد الجديد. قال الدكتور مورهاوس بطريقة قاطعة،ولكن ما معنى كل هذا الجدل معى .. أننى أعلم أن هذه الأمور صادقة، وهذا يكفى.

ومن هنا فلقد نشأ لدى بوزانكيت، ومن هذه التجربة التي عاشها مع مورهاوس، فكرة إننا لا يجب أن نتناول مسائل الدين بالتحليل والنقد والتفسير، وأن الدين يجب أن يكون في منأى عن الاستدلال العقلى الذى يجزئ عملياته ويفكك وحدته، وأنه يكفى أن نعتقد فقط في الدين، وأن هذا الاعتقاد وحده كاف.

ولقد أثار ذهن بوزانكيت بعد ذلك بعض التساؤلات المتعلقة بالعالم الآخر، The other world وقاده هذا إلى عالم المثل الافلاطونية المقابل لعالم الأشباح، ذلك العالم المثالي الذي تسوده القيم والأخلاق و المعرفة الحقة والخيرية.

ولقد حاولت الفلسفات المسيحية أن تضع الروح الإلهية في عالمنا هذا الدى نحياه لا في عالم آخر، وحينما أتى هيجل، وقرر أن الروح إنما تسود هذا العالم، بنى بوزانكيت نظريته على أن العالم الذى نحياه هو عالم شعور وعقل وروح.

وثمة بجربة أخرى دعمت نظرية بوزانكيت الخاصة بالوحدة الاجتماعية والسياسية Socio-political unity وأكدت الجاهه نحو الوحدة الكوزمولوجية ألا وهي التجربة الجمالية aesthetic experience ، ذلك إننا نجد في الجمال التقاء أو وحدة بين الطبيعة و بين الحربة، كما نجد فيها انخادا بين الخاص و العام، ونلمس في ثناياها اندماج الحربة بالضرورة والروحي بالطبيعي. ولقد اقتضى هذا من بوزانكيت أن ينظر الى علاقة الجمال بالقبح نظرة جديدة. فالقبح عند بوزانكيت ليس غيابا للجمال أو نطاقا متخارجا عنه ولكنه جمال وضع في غير مكانه.

ويقول بوزانكيت إننى إطلعت بعد ذلك على مذهب اللذة وإرتباطه بمذهب المنفعة Utilitarianism لدى جون استيوارت مل ثم اطلعت أيضا على كتاب سيدجويك Henry Sidgwick المسمى مناهج الأخلاق Ethical المسمى مناهج الأخلاق Ethical لكن تأثرى الأكبر مع ذلك إنما كان بكتاب برادلى دراسات أخلاقية Ethical ونادت وماس هل جرين، التي هاجمت آراء مل وسدجويك ونادت بأفكار أخلاقية قائمة على فكرة الكلية، وذوبان الإرادة الفردية في إطار الإرادة العامة، والتضحية بالمنفعة الشخصية في سبيل ما هو كلى.

وكل التجارب السابقة التي أثارت ذهني، وارتبطت بآراتي و أفكارى، كان لها تأثيرها الفذ أيضاً على المنطق باعتباره نظرية للفكر، فلما كانت الحقيقة واحدة، والعالم عقلى وشعورى وواحد، و الأخلاق كلية، والدين كلى: كان المنطق أيضاً منطقا شعوريا يقظا يقوم لا على التقسيم والتفتيت إلى تصورات و قضايا واستدلالات، وإنما يقوم على اعتبار أن حكما واحلا يثبت العالم كله لا تفتيت فيه ولا تقسيم. ومن هنا كان الحكم عند بوزانكيت كليا يشير إلى العالم كله، وشعوريا تنبث فيه الروح الكلية الشاعرة.

وهذه المعرفة بروح المنطق على أنه المعيار للقيمة والحقيقة خلال مجاربنا وخبراتنا، وعلى أنه متوافق مع المبدأ الذي يربط الحقيقة كلها بالعقل كله، إنما تأدى إليها بوزانكيت - كما يقرر ذلك هو - من الحقلين الديني و الاخلاقي. إن وحدة الدين التي لا تقبل التقسيم أو التحليل، ووحدة الاخلاق التي لا تقبل القواعد أو الصيغ أو الأوامر الاخلاقية، تأدت ببوزانكيت إلى النظر إلى المنطق على إنه حكم منصب على العالم بأكمله.

ويرى بوزانكيت أننا لا نستطيع إلا أن نلاحظ بعمق سريان العقل في موجودات الطبيعة، و تغلغل الروح في كياناتها، وولوج ملامح الفكر، وكليات المنطق في الكائنات العضوية، ولوجها في الانسان الواعي، كما يقرر بأن الحرية موجودة في المجتمع، وفي الاخلاق، وفي الافعال و التغيرات وهي لا تأخذ معناها إلا من حيث مشاركتها في الكل و الوحدة الكلية، التي تعطيها حقيقتها.

إن بخاربنا وخبراتنا. بما أنها مرتبطة وكلية، فإنها تختوى على كل العالم، بما فيه من قيم أبدية وكلية. ومعنى هذا ارتباط عالم بجاربنا بعالم معرفتنا وبعالم أخلاقنا وقيمنا.

وفى الفقرة الأخيرة من مقال بوزانكيت و الحياة والفلسفة عقرر بوزانكيت بأن هناك صعوبة تتعلق بإمكانية وصولنا الى المطلق من خلال الصراحات والانقسامات التي نميشها في حياتنا. ولكن الذي يجده بوزانكيت دائما في ذهنه هو امتداد و اتساع الاشياء التي يمتلكها مباشرة، فنحن نمتلك اللحظات المحدودة والاحساس البسيط بالعالم، ولكننا نمتلك أيضا من خلال هذه وتلك اليقين الذي يحيا في أعماق التجربة، والروح، والماهية المتعلقة بالكل : ذلك الكل الذي يتضمن التغير و التحرك ومع ذلك لا يفقد وحدته وكليته.

و ينهى بوزانكيت مقاله هذا الرائع بقوله ( إن فلسفتى إذن ما هي إلا نسيج نظرى للبناء، الذي قادتني اليه عجاريي.....

### ب - مؤلفاته :

لقد كتب بوزانكيت في كل الميادين، و ألف في كل فروع الفلسفة و هذه أهم مؤلفاته مرتبة ترتيبا تاريخيا :-

المنطق بوصفه علم المعرقة

في ( مقالات في النقد الفلسفي )

1 - Logic as the science of knowledge.

نشرة سث وهولدين عام ١٨٨٣.

Essays in philosophical Criticism.

2 - Knowledge and reality.

المعرفة و الواقع. نشر عام ١٨٨٥.

3 - Logic or the Morphology of knowledge

نشر في مجلدين عام ١٨٨٨ ( الطبعة الثانية عام ١٩١١ ).

4 - Essays and Addresses.

مقالات و أحاديث – نشر عام ١٨٨٩.

5 - History of Aesthetic.

6 - The civilization of Christianity and other studies.

7 - Campanion to Plato's republic.

8 - Essentials of Logic.

9 - Psychology of the moral self.

10 - Philosophical theory of the state.

11 - The principles of Individuality and value.

12 - The value and destiny of the Individual.

13 - The distinction between mind and its objects.

14 - Three lectures on Aesthetic.

15 - Social and International Ideals.

16 - Some suggestions in ethics.

17 - Implication and linear inference.

18 - What religion is .

19 - The meeting of extremes in contemporary philosophy.

20 - Three chapters on the nature of mind.

21 - Life and philosophy.

الحياة و الفلسفة : وهو ضمن كتاب ( الفلسفة الانجليزية المعاصرة، نشره مويرهيد عام ١٩٢٤ .

22 - Stcience and philosophy and other essays.

العلم و الفلسفة و مقالات آخرى - نشره موبرهيد ور.س. بوزانكيت عام ١٩٢٧ بعد وفاة بوزانكيت.

كما قام بوزانكيت بنشر، و اشترك في ترجمة كتاب لوتسه و المنطق والميتافيزيقا ، Logic and metaphysics عام ١٨٨٤ ، كما ترجم كتاب هيجل دمدخل الى فلسفة الفن الجميل Introduction to the philosophy of fine عام ١٨٨٦.

ج - مركزه بين فلاسفة المثالية :

يمكن تقسيم فلاسفة المثالية الانجليز إلى الاقسام الاتية :

القسم الأول: يطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المشاليين التى كانت رائدة تلك الحركة، ويمكن تقسيم تسميتهم بالرواد منهم ستيرلنج (١٩٠٩–١٩٠٩) الذى بدأ بادرة جريئة حاسمة بكتابه الضخم عن هيجل. وتوماس هل جرين (١٨٣٦–١٨٨٧) الذى كان أنجح وأنشط من واصلوا بناء المثالية على الأسس التى وضعها ستيرلنج. واستقى مصادر فلسفته من العناصر المثالية في مذاهب افلاطون و ارسطو، ومن الاخلاق المسيحية، و من ميتافيزيقا باركلى المرتكزة حول فكرة الله، و من المثالية النقدية عند كانط، يقول فرانسو هوا وولقد قبل جرين المذهب الكانطى (١٠)، والمثالية المطلقة عند هيجل.

<sup>(1)</sup> Houang, F: Le neo-Hegelianisme en englettere. La Philosophie de Bernard Bosanquet, ch. Priemere, P. 15.

ولقد ناهض جرين الانفصال والذرية وطالب بكلية العالم ووحدته.

القسم الثاني: يطلق على هذه المجموعة إسم الهيجليون، ومنهم ادوارد كيرد (مهم الفاني) الذي كان صديقا لجرين، وأهمية جرين ترجع إلى نشره للحركة المثالية في جلاسجو عام ١٨٦٦ إذ جعل لها مركزين قوبين: الأول في أكسفورد و الثاني في جلاسكو.

أما جون كيرد (١٨٢٠- ١٨٩٨) شقيق إدوارد كيرد فكان لاهوتيا وواعظا مرموقا، ولكنه أدخل فلسفة هيجل في كتاباته و أهمها « مدخل إلى الفلسفة الدينية » بل إنه دعا إلى الهيجلية من فوق منبر الكنيسة، وكان له بدون شك نصيب كبير في تغلغلها و تسربها داخل الدوائر اللاهوتية.

أما جون واطسن ( ١٨٤٧ - ١٩٣٩ ) : أستاذ الفلسفة الأخلاقية في جامعة ( كوينز ) في كندا فقد كان تلميذا للأخوين كيرد، وكان اسكتلنديا مثلهما. وإليه يرجع الفضل في الدعوة إلى المثالية في جامعة كوينز، إذ أنه عرض الموقف المثالي هناك : و توسع فيه، وقدم تعريفات بأبرز ممثلي الفلسفة إلمثالية الألمان.

أما وليام ولاس ( ١٨٤٤ - ١٨٩٧ ) فلقد كان ينتمى الى الجيل الأول من تلاميذ هيجل. ولقد كان ولاس من أول و أقدر مترجمي هيجل و مفسريه، وساهم في محاضراته و كتاباته معا بدور هام في تفسير المثالية الألمانية.

و لقد كان ديفيد جورج ربتشى (١٨٣٥ - ١٨٩٠) بصديقا شخصيا لجرين، وتأثر بانجاهات جرين المثالية، وفي عصره كان أرنولد توينبي (١٨٥٧ - ١٨٥٣) يتناول مشكلات التاريخ، وحاول ربتشي أن يحل مشكلة و معقولية التاريخ، أوحاول إقامة فلسفة التاريخ، فتناولها في ضوء فلسفة التاريخ عند هيجل.

أما فلسفة السير هنرى جونس (١٨٥٧-١٩٢٧) فكانت ذات نمط مثالى هيجلي، و ربما لم يدع أحد إلى المثالية بمثل هذا التفانى و الاخلاص الجرئ، وتلك الحماسة المتقدة التى دعا بها إليها جونس.

أما جون هنرى مويرهيد ( ١٨٥٥ - ١٩٤٠) فلقد تلقى تعليمه المثالى فى مركزى الحركة المثالية وهما جلاسكو و كلية باليول باكسفورد، ودرس على كيرد و جرين على التوالى، ولقد استطاع موبرهيد أن يحتفظ بحيوية ونضارة القوة اللافعة التى ولدت الحركة ذاتها وسار بها - رخم كل التغيرات - بكل تمسك وأصالة. ولقد أدى الطابع المرن، الواسع الأفق، لمثالية مويرهيد أن يخفف حدة التعارض بين التغيرات المختلفة عن الحركة المثالية، و أن يجمع قوى المثالية في المجاه واحد.

لقد تابع جون استيوارت ماكنزى (١٨٦٠ – ١٩٣٥) كيرد في انجاهه المثالى، وظل إلى النهاية على ولائه العظيم له، وكتب في كل الفروع الفلسفية إلا إنه لم يكن مؤسسا لمذهب فلسفى مثالى متكامل.

و يقول ربتشارد بيردن هولدين ( ١٨٥٦ - ١٩٢٨ ) عن نفسه أن مثاليته الفلسفية قد صاحبته في جميع أوجه نشاطاته الأخرى، و أنه قد عاشها فعلا، وأدمجها في كل وجه من أوجه حياته المتعددة، فلقد كان فقيها مشرعا و برلمانيا وسياسيا، و مصلحا جامعيا، و فيلسوفا، و كاتبا. و نحن نلمس في جميع كتابات هولدين أقوى إعتراف في اللغة الانجليزية بتأثير الفلسفة الألمانية فهو يقول في كتابه و الطريق إلى الحقيقة ؛ Pathaway to reality و إن كل ما في هذه المحاضرات قد اقتبسه عن هيجل... ه (١٠).

أما السير جيمس بلاك بيلي ( ١٨٧٧ -- ١٩٤٠ ) فلقد ربط اسمه باسم

<sup>(1)</sup> Holdane, R,B.: Pathaway to reality. P. 309 (1926).

هيجل، ويقول عنه هورنليه في مجلة mind في المجلد السادس عشر ( إنه كان من نواح عديدة، أشد الهيجليين الحاليين تمسكا بأصول المذهب، (١)

و لا يمكن أن نتجاهل هنا خلال طوافنا الكبير مع رواد المثالية الإنجليزية:

جون الكسندر سمث ( ۱۸۹۳ - ۱۹۳۹ ) فلقد تلقى تعليمه فى أكسفورد، وفى الكلية التى ظهرت فيها الحركة المثالية، و لقد استمد الكثير من الافكار الهيجلية عن طريق برادلى و بوزانكيت.

القسم الفالث: و يطلق على تلك المجموعة من الفلاسفة المثاليين إسم فلاسفة المثالية المطلقة. وهم برادلى وبوزانكيت و جويكم. أما فرانسيس هربرت برادلى ( ١٨٤٦ – ١٩٢٤) فلقد وضع المذهب المثالي بطريقة خلاقة، بل كان واحدا من اجراً المفكرين المثاليين الإنجليز.

و نحن نجد فلسفة برادلى الاخلاقية وهي مشوبة بنزعة هيجلية عارمة، فيرى أن الغاية الاخلاقية هي قبل كل شي اكتمال الذات و مخققها، وهذه الذات ليست مجرد مجموعة أو سلسلة من العواطف و الإرادات أو الاحساسات الجزئية، و إنما هي تبتدئ منذ البداية بوصفها كلا واحدا منهجيا. فالذات التي تعرفها الاخلاق ذات أعلى، ذات كلية، تعلو على هذه الذات الفردية تلك. إن الانسان الذي لا يمكن أن يكون إلا مجرد فرد منعزل عن المجتمع ومستقل : لا يستطيع أن يحقق ذاته الحقة أو الإرادة الخيرة.

هذه هى مجمل آراء برادلى كما يعرضها فى كتابه و دراسات أخلاقية، أما كتابه ومبادئ المنطق، (١٨٨٣) فيعد انقلابا فى المنطق، كما يعد ثورة عنيفة على المنطق التجريبي، وبرادلى يبدأ بالحكم فى منطقه : لانه يرى أن الحكم لا التصور

<sup>(1)</sup> Hoernlé: mind Journal, volume 16, P. 549. (1907).

هو الصورة المنطقية الأولى للوحدة الأصلية للفكر. والمعنى عنده أو الفكرة المنطقية تظل على ما هي عليه مهما تغيرت المعطيات، وهي ذلك الجزء من مضمون الشعور الذي أوقفه الذهن و أخرجه بالتالى من مجال الزمان. ومع ذلك فبرادلي يقصى علم النفس عن مجال المنطق. وهو يعرف الحكم بأنه هو «الفعل الذي يحيل مضمونا فكريا (يعترف به من حيث هو كذلك) إلى واقع متجاوز لذلك الفعل» (١).

وهناك فرق بين الحكم وبين الاستدلال عند برادلى : فالحكم أقرب كثيرا الى الادراك المباشر أى إلى المادة الحسية، كما يبدو بصورة بسيعلة أولية فى التجربة الحسية، على حين أن الاستدلال لا يفترض مبدئيا أساسا عقليا. و هذا لا يشير إلى أن الاستدلال يبدأ من حيث ينتهى الحكم ؛ إذ أن برادلى يؤكد أن الصورة البدائية للاستدلال تظهر فى البدايات الأولى للحكم الصريح وهو قطعاً سابق منطقياً على الاستدلال الصريح وأن يكن الإثنان معا وجهين لعملة واحدة.

و يرى برادلى إننا حينما نحلل الاستدلال؛ فيمكننا أن نميز بين عناصر ثلاثة: المعطبات، و فعل العقل فى الاستدلال، والنتيجة. ولقد قام بوزانكيت بنقد كتاب برادلى ونشر كتابه و أسس المنطق ، و أخد برادلى الجزء الأكبر من كتاب بوزانكيت و أسس المنطق، وعدل كتابه فى الطبعة الثانية والأخيرة له بتعديلات استقاها من بوزانكيت، وبرادلى يعترف صراحة بدينه لبوزانكيت دون أدنى مخفظ.

وفى مجال الميتافيزيقا بخد كتاب برادلى الشهير «المظهر و الواقع». وهو يحدثنا فى هذا الكتاب عن مهمتين للميتافيزيقا : هما الأولى طلبها معرفة الواقع معرفة تتميز عن مجرد المظهر، و الثانية تصورها العقلى للعالم بطريقة كلية.

<sup>(1)</sup> Bradley; F. H.: Principles of Logic. Book II, Part II, P. 286.

وبالنسبة للمهمة الاولى للميتافيزيقا : نجد أن برادلى يعرف الواقع Reality بأنه مقابل المظهر من جميع النواحى بحيث لا يكون علينا؛ لكى نعبر عن طبيعته كما تصورها برادلى الا أن نستعيض عن الصفات السالبة التى ترتبط بالمظهر بمقابلاتها الإيجابية. هذه الصفات السالبة هى أن هذا المظهر ليس الظاهرى Phenomenal ، كما أنه ليس أى مجال محدد للوجود أو الفكر مميزا عن أى مجال آخر. والمظهر ليس كليا ولكنه علائقى Relational مفكك وتسرى عليه الصيرورة والتغير، وهو سلب المعنى و القيمة، كما أنه يكون حيث يكون الخطأ والخطيئة والشر. أما الواقع فهو ما خلا من التناقض وهو وحدة و كلية واستقرار وانسجام، كما أنه شامل لكل شيء، وهو حقيقة كاملة، وبالاختصار هو المطلق.

إن كل ما يحتمل التناقض هو مظهر، ولذلك فإن برادلى في دوامته الديكالكتيكية يكتسح كلا من الكيفيات الأولى والثانية، الشيء و الصفة، الكيف والإضافة، الزمان والمكان، الحركة والتغير والتعاقب، العلية و الفعل والانفعال، الجوهر و هوية الاشياء بل وهوية الذات و كل علم طبيعي، والخطأ والخير والشر بل الدين والله لا يتبقى لنا بعد هذا كله إلا ثنائية، وهوة عميقة بين الواقع والمظهر. و هنا يعود برادلى و يقول إن العالمين المنفصلين لا يمكن أن يوجدا منعزلين، و لكن على العكس من ذلك فإن كلا منهما يتضمن إشارة إلى الآخر ؛ إذ المظهر – رغم كل شئ – شئ ما، و ليس عدما، و لذلك لا ينبغى أن ينتمى الى الواقع على نحو ما، و من جهة أخرى نحن لا نستطيع أن نعتبر الواقع من حيث هو في ذاته و بذاته و إلا لكان عدما. فمن الواجب – تبعا لهذا – أن يشتمل الواقع على نحو ما،

و على هذا النحو ينتهى برادلى إلى أن المظهر في حاجة إلى الواقع لتكملة ذاته و أن الواقع في حاجة الى المظهر ليجعل ذاته مضمونا وواقعية، أما كيف

ينتمى المظهر إلى الواقع أو إلى المطلق كما يسميه برادلى عادة، و كيف يحتاج الواقع إلى المظهر ؟ فلا نجد إجابة واضحة لدى برادلى.

أما بوناود بوزانكيت موضوع دراستنا فنكتفى الآن بأن نقرر بأن منزلته رفيعة غاية الرفعة وسط ذلك التيار المثالى. لقد تعمق برادلى، أما بوزانكيت فلقد أحسًل المذهب المثالى و بين ارتباطاته بكافة النواحى السياسية و الأخلاقية و الدينية والاجتماعية و الجمالية. فجاء مذهبه كاملا غاية التكامل، تاما في أنقى مستوى فكرى من التمام و الكمال، و سوف نرى في خاتمة هذا الكتاب أن بوزانكيت هو قمة المثالية الانجليزية فكرا و تطبيقا.

و يبقى من فلاسفة المثالية المطلقة هارولد هنرى جسويكم ( ١٩٣٨ - ١٩٣٨). و لقد اهتم جويكم بنظرية الحقيقة، ووضعها على أساس مذهب المطلق عند كل من برادلى و بوزانكيت، و الحقيقة عنده نسقية و ترابطته وليست هى التطابق بين الفكر و الواقع، أو التصوير الفكرى للواقع أو صورة منسوخة على أصل خارجى، كما أنها ليست تسجيلا لأشياء مستقلة عن الشعور، علاوة على أنها لايمكن إدراكها إدراكا حسيا مباشرا. إن الحقيقة عنده تتبدى لنا خلال النسق، وأى قضية حتى لو كانت واضحة كل الوضوح، لا يمكن لها أن تكتسب معناها ولا حقيقتها الا اذا نظر إليها في ضوء النسق، و الحكم يرتبط بفكرة النسقية هذه.

و هذه الأفكار بوزانكيتية من الدرجة الاولى كما سنتبين ذلك أثناء عرضنا لفلسفة بوزانكيت، و لا يعزى لذلك لجويكم أى فضل اللهم الا فى ترديده لآراء برادلى و بوزانكيت على وجه خاص.

\* \* \*

و بعد تلك المرحلة من تطور المثالية الانجليزية ظهرت أقسام أخرى أقل شأنا من تلك التي ذكرناها، فظهر ماكتجارت (١٨٦٦ – ١٩٢٥) بمذهب الكشرة، و تلك التي ذكرناها، فظهر ماكتجارت (١٨٦٦ – ١٩٣٥) بمذهب المثالية الشخصية، و سار على منواله عيمس سث (١٨٥٠ – ١٩٣١) و سورلي (١٨٥٥ – ١٩٣٥) وراشدال جيمس سث (١٨٥٠ – ١٩٢٤)، كما ظهر أصحاب مذهب الألوهيه و فلاسفة الدين مثل جيمس وورد (١٨٤٣ – ١٩٤٥) و كلمن وب الذي ولد عام ١٨٦٥ و الفرد إدوارد تيلور (١٨٦٩ – ١٩٤٥) و وليام تعبل (١٨٨١ – ١٩٤٤). و هناك أدوارد تيلور (١٨٦٩ – ١٩٤٥) و وليام تعبل (١٨٨١ – ١٩٤٤). و هناك مفكرون قريبون من المثالية : مثل لورى (١٨٢٩ – ١٩٠٩) و هورنليه الذي ولد عام ١٨٦٥ و المدى ولد عام ١٨٤٠) و هورنليه الذي ولد عام ١٨٤٠).

ومع أن متس يضع برادلى و بوزانكيت ضمن فلاسفة المثالية المطلقة إلا أن فرانسو هوا يضع بوزانكيت و برادلى فى عداد الفلاسفة الهيجليين أى يضعهم فى قسم مخالف، بل يقوم باعداد كتاب عن بوزانكيت يظهر من عنوانه وهو والهيجلية الجديدة فى انجلترا فلسفة برنارد بوزانكيت وكأنها فلسفة هيجيليه ثم يقرر وأن بوزانكيت إنما يعد فيلسوفا هيجليا مرتبته فى ذلك هى نفس مرتبة الفلاسفة الهيجليين أمثال كيرد واطسون وولاس وريتش وجونس و غيرهم متناسيا أن هؤلاء كانوا مرددين فقط لهيجل، ولم يكن لأى منهم فلسفة مثالية متكاملة أو مذهب مثالى مترابط.

\* \* \*

هكذا كانت الحركة المثالية في انخلترا، عارمة متدفقة، و ثرية. و هكذا تبينا أن من بين هؤلاء جميعا ظهر إثنان، وضعا لنا نظرية مثالية متكاملة الأول هو برادلى من بين هؤلاء جميعا ظهر إثنان، وضعا لنا نظرية مثالية متكاملة الأول هو برادلى في والثاني هو بوزانكيت، و مع أن الكثير من مؤرخي الفلسفة قد وضعوا برادلى في مرتبة أعلى و أن بوزانكيت كان مجرد تابع لبرادلى، إلا أنني سوف أثبت أن بوزانكيت أقام فلسفة متكاملة، ووضع لنا مذهبا مثاليا شاملا لا يسير في نفس مسار آراء و مصطلحات برادلى، إن برادلي نفسه يقول لنا إنني مدين في المنطق لبوزانكيت، كما أنه كانت بين الاثنين تبادلات مثمرة في الآراء كان برادلى و هو المستفيد منها في أحيان غير قليلة و (١) كما يقول متس.

<sup>(</sup>١) متس . ترجمة فؤاد زكريا : الفلسفة الانجليزية في مائة عام . الباب الثاني القسم الرابع ص ٢٩

ثانياً المنطق المثالي عند بوزانكيت

# المنطق المثالي عند بوزانكيت

#### مقدمة : من المنطق الصورى الى المنطق الرمزى :

إن المنطق المثالى البوزانكيتى، يستند على دعائم مخالفة تمام المخالفة لتلك الدعائم التى قام عليها المنطق المعورى والتى يقوم عليها الآن المنطق الرمزى وعلى ذلك فقبل أن نتناول المنطق المثالى عند بوزانكيت بالدراسة والتحليل، فعلينا أن نعرض فى عجالة سريعة وتاريخة للمنطق الصورى وتطوره إلى أن أصبح منطقا رمزيا فى العصر الحديث، وبديهى أن بين هذين النوعين من المنطق منطقا مجريبا ومنطقا واقعيا ومنطقا براجماسيا إن صح أن نقول أن للواقعية وللبراجماسية منطقا، ونحن لن نعرض هنا لهذه الأنواع من المنطق ؛ إذ يكفى أن نعرف أن المنطق المثالى لن يتفق على الاطلاق — ولدواعى فلسفية وميتافيزيقية — مع أى انجاه واقعى ساذج، أوبراجماسي نفعى أوجريبي مادى.

\* \* \*

لقد كان لأرسطوالفضل في وضع أصول المنطق الصورى، ذلك المنطق الذي جرد القضايا من مادتها الكثيفة ووضعها في إطار صورة الموضوع - الهمول، تلك القضية المجردة التي صورتها أهو ب اعتبرها أرسطوقضية بسيطة، كما اعتبرها أيضا الوحدة التي ينتهي أويتوقف عندها التحليل . وقد يكون لدينا تركيبات تتكون من قضية أوأكثر، ولكن تلك التركيبات نستطيع أن نحللها لنصل في النهاية الى تلك القضية البسيطة عند أرسطوأى القضية ذات الموضوع والمحمول هي الوحدة الأولية التي تتألف منها أية عملية فكرية أيا ما كانت » (۱) .

والواقع أن أرسطوكانت له نظرات قيمة جدا فيما يتعلق بموضوع المنطق

<sup>(1)</sup> Morris & Nagelt: An introduction to logic and Scientific mothod, P. 33.

ومنهجه والغرض منه . فمن حيث الموضوع كان أرسطو يطلق كلمة التحليل أى والمنطق على مخليل الاستدلال والاستنباط محصورا في القياس إلى أشكال وضروب، ثم مد اطلاق الكلمة بحيث شملت القضايا وما بينها من صلات متعددة، والنقد الذي يوجه إلى أرسطومن وجهة نظر اللوجستيقا الحديثة أوالمنطق الحديث الذي كان لليبنتز في تدعيمه وتأكيده إنما يرجع لا لأن ارسطوحصر موضوع المنطق الفضل في الاستنباط وقوانينه، فهذا هوموضوع المنطق المعاصر، وإنما هوفي حصر الاستنباط كله في القياس وحده، ولم ينتبه إلى ضرورة التوسع في مخليل الاستنباط بحيث نرى قوانين أخرى لا تمت إلى القياس بعملة مثل المساواة، أكبر من، أصغر من ... ألخ .

ومن حيث المنهج فقد ميز أرسطوبين ما يتصل بالصورة وما يتصل بالمادة وخص عليلاته الأولى بالصورة التي هي صورة الاستنباطات، ورأى القضايا كلها في صورة واحدة هي صورة الموضوع – المحمول . وتكفى نظرة واحدة في تخليلاته لبيان مدى اهتمامه بابراز الصورة في نقائها التام، حين حاول اتخاذ الرموز للدلالة على حدود القضية القياسية وهوما كان يرمز لها بالحروف اليونانية الكبيرة . إلا أن رموز أرسطوكانت ناقصة إذ أنه رمز فقط الى المتغيرات المنطقية Logical variables مثل أرب، جد ولم يرمز إلى الثوابت المنطقية Logical constants مثل إذا ... إذن، كل، بعض ... إلخ، ولكنه مع رمزه الناقص هذا بين بكل تأكيد بأن كل صيغة معددة ذات منطقية Propositional function وليست قضية محددة ذات معنى قاموسى، ولكنه لم يبين ماهية تلك الدالة القضائية ولم يضع لثوابتها رموزا .

أما من ناحية الغرض فيرى أرسطوأن المنطق ينتسب بطبيعته الى مجموعة العلوم البرهانية Demonstrative sciences التى توصف فى العصر الحديث بعبارة النسق الاستنباطى Deductive system ، ولكن أرسطولم يتوسع فى هذه الفكرة ولم يقم الدليل عليها كما أقامه فى الهندسة، وفكرة كون المنطق علما برهانيا تبين الغرض

مه عند أرسطو؛ فهى تمنع من أن يكون المطق صناعة أو صناع وعلما أوعلما معياريا وإنما هوعلم وعلم أى نسق استنباطى كالهندسة ولذلك سماه أرسطوعلم التحليل .

والسؤال الآن هو: هل يمكن أن نعتبر القضية الحملية التي قال بها أرسطووالتي صورتها عند هي أهو ب قضية تخليلية ؟ الواقع إننا يمكن أن نعتبرها كذلك لأنها لا تتكون إلا من موضوع تحمل عليه محمولات معينة نستنتجها أونستدلها من مجرد النظر في ذلك الموضوع دون حاجة الى معيار خارجي يحدد صدقها أوكذبها، فالقضية الحملية الارسطية هي تخليلية من حيث أنها قضية بسيطة تنحل إليها جميع التأليفات والقضايا المركبة . ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه في الحسبان وهوأن أرسطوه جعل موضوع تلك القضية كليا مثل كلمة و إنسان، مثلا، وهذه الكلمة ذاتها أوذلك الموضوع في حد ذاته يمكن أن نتناوله بالتحليل فنتبين فيه أفرادا مختلفين من البشر منهم من قضى نحبه ومنهم من يحيا ومنهم من سيظهر في الوجود إلى آخر الدهر ؟ (١) .

ففضل إرسطوأذن يرجع إلى أنه أول من رسم إطار القضية التحليلية وإن كانت قضاياه الحملية تحتوى على حدود كلية يمكن أن تنحل إلى أبسط منها، ولكن ثمة أمر هام نود أن نوضحه هنا وهوأن الرواقيين توصلوا إلى ذلك النوع من القضايا التحليلية من حيث الإطار من جهة ومن حيث إحتواء القضية على حدين كلاهما جزئى من جهة أخرى .

فقد هاجم الرواقيون المنطق الأرسطى هجوما عنيفا خصوصا من ناحية احتواء القضية الحملية على الحدود الكلية، وذهبوا الى القول بالحدود الجزئية أوالخصوصة فزينون الرواقي وكريزيب، وغيرهما من الرواقيين أكثروا من الكتابة في الأمراض ومن ثم جاء انجاههم التجريبي الذي تعكسه لنا نظريتهم في المعرفة وهي النظرية التي

<sup>(</sup>١) زكى بچيب محمود ۽ نحو فلسقة علمية . ص ٢٠ - ٢٢ .

يقوم عليها منطقهم .

فهم يقولون أن المعرفة تأتى من الأثر الحاصل عندنا من موضوع خارجى ويسمون هذا الأثر صورة Image والمعرفة عندهم تتكون من هذه الصورة الآتية من الخارج ثم من القول المعبر عن تلك الصورة والذى هوتعبير عنها بكل ما هوفيها من جزئى وشخصى، وقد استخدموا إسم الإشارة وضمير الإشارة مثل (هذا ) بغية مزيد من الحدر والتحوط وحتى لا يقعوا في أى حد كلى .

والمنطق الرواقي من ناحية ثانية لا يكتفى بتسجيل الوقائع الجزئية أوالشخصية أوالله على حد تعبير رسل في قضايا منفردة مبعثرة بل هويستنتج من واقعة مشاهدة حالية واقعة أخرى يمكن أن تشاهد، وذلك بواسطة كلمات مثل ( إذا ) «أو) دو لأن ، ... إلخ وأهم القضايا التي تهمنا من وجهة نظر اللموجستيقا أوالمنطق الماصر هي :-

- (١) القضية المنفصلة التي تربط واقعتين بكلمة ( أو) ومثال الرواقيين هو (هي نهار أوليل) .
- (۲) القضية المتصلة التي تربط واقعتين بكلمة ( و) ومثال الرواقيين (هي نهار وهي ليل) .
- (٣) القضية الشرطية التي تربط بكلمة ( إذا ) واقعتين إحداهما المقدم وهوالشرط وأخراهما التالي وهوالمشروط ومثالهم ( إذ هي نهار فهي مضيئة) .

ولقد حاول مؤرخوالمنطق رد المنطق الرواقي رغم استقلاله إلى المنطق الأرسطى فردوا القضايا الرواقية إلى القضايا الحملية، ولكن عندما طبق ليبنتز العمليات الرياضية كالجمع والضرب في معالجة الأمور المنطقية، ثم لما اتضح أن كلمات مثل و أو، وو إذا ، إنما تشير الى علاقات بين القضايا الذرية وأنه ينتج عن ارتباط القضايا الذرية بتلك الثوابت ما يسميه رسل بالقضايا الجزئية، وأن هذين النوعين من القضايا

أى الذرية والجزئية يكونان معا القضايا الابتدائية التى هى موضوع القسم الأول من اللوجستيقا - نقول لما اتضح كل هذا تكشفت الصلة الوثيقة ببن المنطق الرواقى واللوجستيقا التى أسهم فى تدعيمها ليبنتز، الأمر الذى جعل للمنطق الرواقى الصدارة فى العصر الحديث والذى أدى إلى تفوقه على المنطق الأرسطى . وسنرى أن ليبنتز لا يرى أن القضية الحملية الأرسطية هى القضية التحليلية لأنها محتوى على حدود جزئية كما على حدود كلية ؛ إذ القضية التحليلية عند ليبنتز مختوى على حدود جزئية كما هوالشأن فى المنطق الرواقى، بعبارة أدق إن القضية التحليلية عند ليبنتز تشير إلى موضوع جزئى يتضمن محمولاته .

ولقد نهج المدرسيون في هذا الصدد النهج الأرسطى، فاهتموا بالشكل الخارجي للقضايا وخصوصا القياس، كما اهتموا بالمشكلات اللفظية والقياسية، فتجمد منطق أرسطووأصبح عقيما مجدبا غير منتج، الأمر الذي أدى إلى الثورة على هذا المنطق في عصر النهضة وبداية القرن السابع عشر أى في بداية العصر الحديث وعلى وجه أكثر تحديدا عند ديكارت.

\* \* \*

رأينا أن أرسطوخصوصا في تخليلاته الأولى والثانية يهتم بالناحية الصورية ، ويرمز الى القضية الحملية وهي القضية البسيطة عنده بالصورة أهوب ولكن رموزه جاءت ناقصة أشد النقص ؛ إذ إنه لم يرمز الى الثوابت على الإطلاق ورأينا أن المنطق الرواقي هاجم الحدود الكلية التي تظهر في القضية التحليلية الأرسطية وأشار إلى ضرورة كون حدود القضية جزئي وشخصى .

أما ديكارت فقد حاول أن يجعل الاستدلالات المنطقية مخاكى قدر الإمكان الاستدلالات الرياضية وذلك لما امتازت به هذه الأخيرة من وضوح ودقة فاتقتين. ولكن كيف يتمكن المنطق الصورى من قبول موضوع الرياضية ومنهجها ؟ (١).

<sup>(1)</sup> Paul Mooy: Logique P. 235

يقول ديكارت إننا نتمكن من ذلك باستخدام الرموز أولا في المنطق الصورى كما هوالشأن في الرياضة ولكن استخدام الرموز وحدها ليس هوالمهم، إذ حاول هذه المحاولات كثيرون من قبل منهم أرسطونفسه والفلاسفة الرواقيين وريموند ليل وإنما المهم وهذه هي الخطوة التالية التي تمكن المنطق الصورى من أن يصير يقينيا وواضحا ودقيقا كالرياضة – نقول إنما المهم – هواستعمال الرموز استعمالا منهجيا دقيقا طبقا لقواعد محددة تعطينا نتائج يقينية .

هذا واصطلاح التحليل عند ديكارت يعنى الانتقال من المركب إلى البسيط أومن الكل الى الأجزاء أومن المعقول بغيره إلى المعقول بذاته . ومن ثم نجد ديكارت يأخذ عل عاتقه تقسيم المشكلة المعقدة إلى مشكلات أبسط منها، وتقسيم هذه المشكلات إلى أبسط منها وهكذا، إلى أن نصل إلى المبادئ البسيطة التى لاتقبل القسمة فمن بين القواعد الاربعة التى ذكرها ديكارت في المقال عن المنهج نجد القاعدتين التاليتين :--

د أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر الستطاع، على قدر ما تدعوالي حلها على خير الوجوه .

و أن أسير بأفكارى بنظام، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة، كى أتدرج قليلا قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثر تركيبا ... » (١)، والتحليل الديكارتي بهذا النحوالذي شرحناه إنما يقوم على سلسلة مؤداها بأنه ليس في المركب أكثر مما يكون في عناصره البسيطة، كما أن التحليل عنده و هوالوسيلة التي لا غنى عنها للوصول إلى تلك الطبائع البسيطة التي يحجبها عن نظرنا تعقد الأشياء الموجودة فعلا، أوللرجوع إلى تلك الحقائق الكامنة في نفوسنا كمون النار في الحجر الصوان والتي هي أساس كل علم، ومصدر كل الوضوح » (٢).

<sup>(</sup>١) محمود الخشيرى : المقال عن المنهج ، ص ٣١ - ٣٢ .

<sup>(</sup>٢) عثمان أمين : ديكارت . ص ١٠١ .

وديكارت يستخدم الحدس والاستنباط، والحدس عنده هو «الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها العقل بعض الحقائق، ويوقن بها يقينا لا سبيل إلى دفعه (١).

أما الاستنباط فهوه قوة تفهم بها حقيقة من الحقائق على أنها نتيجة لحقيقة أخرى، وهوفعل ذهنى بواسطته نستخلص من شئ لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنه، فهوعملية تنقلنا من حد إلى حد يليه مباشرة وضرورة ؟ (٢).

وعلى هذا النحويكون ديكارت قد سعى الى منهج جديد يستبعد فيه القياس الأرسطى، ويستخدم الحدس الذى يعتمد عليه المنهج الرياضي والذى و يبدأ بالأفكار الواضحة المتميزة مدركا ما بينها من علاقات، فيتقدم من أبسط الحقائق ويتدرج إلى أعقدها ، (٣) ويساعده في ذلك الاستنباط الذى يوضح كيف تتحد الطبائع البسيطة، وعلى أى نحوتتألف بعد أن يتضح ما بينها من علاقات ضرورية . وهذا هوطريق التقدم في المعرفة ، (٤) .

ومع أن ديكارت يتفق مع أرسطوفي ضرورة تخليل ما هومركب لكي نصل إلى ما هوبسيط ؟ إلا أن ثمة نقطتين يختلف فيهما ديكارت عن أرسطو:

الأولى : أن القياس الأرسطى أوالاستدلال القياسى لا يؤدى إلى معارف جديدة، والأفضل استخدام الاستدلال الرياضى .

الثانية ؛ أن الوحدة الأولى لا تكون قاصرة على القضية الحملية وحدها ذات الموضوع والمحمول . وإنما على كل قضية لا مختوى على شئ أكثر مما يكون فى عناصرها البسيطة .

\* \* \*

<sup>(</sup>١) نفس المرجع . ص ٨٧ .

<sup>(</sup>۲) نفس الرجع ، ص ۹۰ .

<sup>(</sup>٣) نفس المرجع . ص ٩٠ .

<sup>(</sup>٤) نقس الرجع ، ص ١١٢ .

أما ليبنتز فلقد سعى ما وسعته الحيلة إلى ايجاد هجاء عام يستخدم فيه المنهج الرياضى، وينطبق على جميع المعارف والعلوم، وهويسمى محاولته هذه بالهجاء العام أحياناً وباللغة العالمية أحيانا أخرى وبغن التركيب أحيانا ثالثة وبغن الاختراع أحيانا رابعة، وهي جميعها تهدف إلى تخليل المركبات إلى أجزائها البسيطة، والتعبير عن تلك البسائط بالرموز.

وقد ترتب عن ذلك الهجاء العام أوفن التركيب أن توصل ليبنتز إلى أفكار رئيسية أهمها :-

- ١ -- من الممكن إرجاع جميع التصورات إلى تصورات بسيطة بعملية تشبه تلك
   التي نصل بواسطتها إلى المعاملات الأولى للاعداد .
  - ٢ يمكن تأليف كل التصورات المركبة إذا ما رتبنا البسائط.
- ٣ لا يوجد إلا عدد قليل من الأفكار البسيطة، ولكن الكثرة تتولد عنها بفضل
   فن التركيب .
- ٤ يجب الرمز إلى الأفكار البسيطة برموز بسيطة، وإلى الأفكار المركبة برموز مركبة.
- التفكير يتكون من إماطة اللشام عن كل العلاقات الموجودة بين
   البسائط (١) .

\* \* \*

وكانت محاولات من يسمون بجبربى المنطق مثل بول وغيره سائرة فى نفس هذا الانجّاه إذ أنهم رمزوا للحدود المنطقية برموز جبرية وأخيراً نحن نجد أمامنا رسل يضع مع هوايتهد منطقا رمزيا صارما، يستخدمان فيه رموز الرياضة للإشارة إلى حدود

Saw; R. L.: Leibnitz. P. 201.(1)

المنطق كما يرمزان فيه إلى الثوابت رمزهما الى المتغيرات، فنشأ عندهم المنطق الرمزى . وهناك الآن المئات من أنواع المنطق الرمزى كلها تحاول جاهدة تطبيق المنهج الاستنباطي الذي يعتبر التضمن الأساس الأول له، والذي يبدأ بمجموعة من البديهيات والمصادرات ثم يستنتج منها سائر القضايا .

## صعوبة المنطق كما يراها بوزانكيت :

يقرر بوزانكيت في بداية محاضراته الأولى في كتابه ( أسس المنطق ) بأنه ليس هناك علما أصعب من علم المنطق، ويرى أننا يجب أن نناقش طبيعة هذه الصعوبة لا من ناحية كونها مدعاة للحيرة والتعقيد ؛ ولكن من ناحية كونها أمرا له أهميته وإثارته.

إننا نجد في معظم العلوم وحتى في العلوم الفلسفية حوافز مستمرة تشد انتباه الانسان، وتثير إحساساته وشغفه، كما أننا نجد فيها جدة مستمرة، وإثارة دائمة لأهتمامات الإنسان ومتطلباته. أما في الفلسفة وخصوصا في المنطق فإننا لا نجد قليلا من هذا ؛ فأستاذ الفلسفة من سقراط حتى الآن يتحدث عن أشياء عامة، ويدعوسامعيه للتفكير فيها بطريقة خاصة وبوجهة نظر غير عادية، وبذلك فهويطلب منهم مجهودا جديدا بدون أن يمدهم بأية اهتمامات أوإثارات حسية تعود عليهم بالنفع أوالإشباع في حياتهم اليومية.

إننا هنا - كما يذهب إلى ذلك بوزانكيت - نقلب الأساس المألوف ونتناوله بعمليات غير مألوفة ، ولكننا من جهة أخرى نوسع أفقنا الفكرى، ونتناول اهتمامات اخرى من نوع خاص . ومع ذلك - يقرر بوزانكيت - فهناك صعوبة عاتية بالنسبة إلى الطلاب المتمرسين في متابعة ودراسة مسائل عقلية محددة لاتوجد فيها إثارة الجديد ولا اهتمامات خاصة بالحياة الإنسانية . وهذا هوما يجعل المنطق أصعب علم من بين جميع العلوم .

ويذهب بوزانكيت إلى إننا يجب أن نجابه هذه الصعوبة بكل صلابة وجسارة، ومن ثم فيجب أن نبعد عن ذهننا بادئ ذي بدء كل ما كنا نجده في الكتب المنطقية القديمة من أحاييل وحيل وحجج مثيرة للسخرية فبوزانكيت يقول وليس لدى النية لأن أتخدث عن هذه ، (١) . وما دام بوزانكيت لن يتحدث عن مثل هذه الأمور بل يبدأ بإقصائها وإبعادها فلا بد أنه سيبدأ من نقطة أخرى، وهويقول في هذا الصدد و إن ما آمل فيه فقط - في إيقاظ الاهتمام المنطقى الحقيقي بالنسبة لأى فرد لا يكون موضوع المنطق مألوفا لديه - هوأن أعرض هذا الأمر يصورة وصفية وأن أحاول أن أقيم أمامك بصورة محايدة وكاملة ماهية هذه المشكلة التي تواجهها المعرفة ، (٢) وعلى هذا النحويصبح من الممكن أن نقول أنه سيكون لدينا شغفا نظريا أصيلا منبثقا من فحصنا للتفسيرات المتعددة والخاصة بالوسائل التي يمكن عن طريقها حل هذه المشكلة يوما بعد يوم . ومثل هذه التفسيرات تسمى يعلم المنطق.

## مشكلة المنطق من وجهة نظر بوزانكيت :

إذا كان علم النفس يعالج مجرى الأفكار والشعور، فإن المنطق يعالج البناء العقلي للحقيقة، ولكن المشكلة الهامة هنا هي : كيف يمكن للمجرى الخاص بأفكاري وشموري أن يحتوي في داخله على عالم من الأشياء والاشخاص لا يكونا بالنسبط في عقلي ؟ ولكي يجيب بوزانكيت على هذا السؤال نجده يتناول العالم كإرادة وفكرة، ويبدأ بمناقشة العالم كفكرة. «فالعالم فكرة لي، حقيقة قالها شوبنهور، وهي حقيقة صالحة لكل شئ يحيا ويعرف، مع أن الإنسان وحده هوالقادر على تمثلها بشعوره وبتأمله الجرد، وإذا فعل هذا حقيقة، فإنه يصل إلى الحكمة الفلسفية.

<sup>(1)</sup> Bosanquet, B.: The essentials of logic - Lecture 1, P. 3. (2) Ibid.: P. 3.

رعلى هذا النحويصبح واضحا للانسان أن ما يعرفه ليست هى الشمس أوالأرض ولكن ما يعرفه هوالعين التى ترى الشمس واليد التى تلمس الأرض . فالعالم المحيط بالانسان إذن ليس إلا فكرة بمعنى أنه مجرد علاقة مع شئ آخر وهوالشعور أى الإنسان وومن ثم فليست هناك حقيقة، أكثر تأكيدا أوأكثر استقلالا عن كل ما عداها، وأقل حاجة إلى برهان من تلك التى تقول : إن كل ما يوجد فهومن أجل المعرفة، ومن ثم، فإن هذا العالم بأكمله هوفقط موضوع بالنسبة إلى ذات، أو إدراك بالنسبة لمدرك أوفى كلمة واحدة هوفكرة . وهذا أمر واضح وحقيقى بالنسبة إلى الماضى والمستقبل فضلا عن الحاضر، وبالنسبة إلى البعيد كما هوبالنسبة إلى المويب؛ لأنه أمر حقيقى بالنسبة الى الزمان والمكان نفسيهما التى تقوم التحديدات بالنسبة لهما . وكل ما ينتمى إلى العالم أمر يمكن انتماؤه إلى العالم نكنه مشروط بالذات وبوجد فقط من أجل الذات، فالعالم فكرة» (١) .

ولكن ما الذى نعنيه بالعالم كفكرة ؟ إن قولنا بأن العالم مجرد تعاقب للصور التى تمر أمامنا أوالتى توقظ شعورنا كما يحدث بالنسبة إلى الأحلام ليس هوالعالم . إن العالم كفكرة يعنى أنه \* نسق مترابط من الأشياء والأشخاص يدرك على أنه نفس الشئ بالنسبة إلى الفرد في أوقات مختلفة، وبالنسبة إلى العقول المختلفة في نفس الوقت، ويوجد بالنسبة إلى الفرد في الوسط الشعورى له ، (٢) أى في عقله .

ونحن لا نستطيع أن نتوقف عند هذا الحد، وإلا لواجهتنا صعوبة حقيقية ؛ فإذا كانت أجزاء عالمنا مرتبطة بعضها بالبعض الآخر فإنها ليست بالضبط معتمدة علينا أى على تغيرات شعورنا، فنحن نعتبر هذه الأجزاء مستقلة عنا بمعنى أن حضور أوغياب إدراكنا لها لا ينتج عنه أى اختلاف في العالم، وهذه هي حالة العقل التي نحياها عمليا سواء أكنا فلاسفة أم عامة » (٣) . ولكن هل العالم

<sup>(1)</sup> Ibid. P. 1.

<sup>(2)</sup> Ibid. P. 7.

<sup>(3)</sup> Ibid. P. 7.

مستقل عنا ؟ أم أنه لايوجد إلا داخلَ عقولنا ؟ أم أنه لا هذا ولا ذاك ؟ هنا يقرر بوزانكيت أن هناك ثلاثة أبجًاهات أومواقف في هذا الصدد وهي :

## أولاً : موقف الذوق العام :

 ويقرر بأن الأشياء تؤثر في بعضها البعض ولكن مجرد حضور أوغياب إدراكنا لا يؤثر فيها ٥ (١) . فمن الناحية العلمية يجب ألا نعالج الأشياء التي لا تكون مدركة بعقولنا بنفس المعنى الذي نعالجها فيه وهي مدركة بهذه العقول. هذه هي الفكرة الأولى أوالمسلمة الأولى لما هوموضوعي ؛ فما هوموضوعي بهذا المعنى الأول يعني الاستقلال عن شعورنا لأغراض عملية.

## ثانياً : موقف نظرية الذوق العام :

وهويقبل التحديد بين الأشياء وبين العقل ويرى أن الأفكار توجد داخل ,ؤسنا وأن الموضوعات توجد خارج هذه الرؤوس ، (٢). وأنه اذا كان علينا إن نقيم المعرفة فيجب أن نتمثل الموضوعات داخل روسنا، وهذه تأتينا عن طريق الحواس. ومن ثم فيصبح لدينا تكوينان متشابهان للعالم، أحدهما خارج روسنا وهوالحقيقي، والآخر داخل روسنا وهويشبه الأول ولكنه يكون أقل كمالا منه، وهذا العالم الأخير. هومثالي أوعقلي . ونظرية الذوق العام هذه تتفق مع موقف الدوق العام في أنها تسلم بأن هناك عالما لا يؤثر فيه انسحاب شعورنا الفردي، ولكنها تختلف مع هلما الموقف في تأكيدها بأن طبيعة العالم هي، سواءًا ابتعد عنه الشعور أوكان داخلا فيه ؛ فالعالم في شعورنا ذاتي وخارج شعورنا موضوعي، والعالم الذاتي هوصورة غير كاملة للعالم الموضوعي .

## ثالثاً : موقف النظرية الفلسفية ،

وهويرى أن ما هوموضوعي مستقل عن شعورنا بمعنى أنه هوذلك الذي نضطر

<sup>(1)</sup> Ibid.: P. 8 (2) Ibid.: P. 9.

لأن نفكر فيه لكى نجمل شعورنا متوافقا معه و وما نضطر للتفكير فيه ، غير محدد في دلالاته بالنسبة لفكرنا أوبالنسبة للفكر بوجه عام .

ويرى بوزانكيت أننا يجب أن نقلب أفكارنا هكذا رأسا على عقب في المنطق وأن نتخيل شيئا مثل هذا الأخير و أى موقف النظرية الفلسفية ، ويقول شارحا ومفسرا فكرته : يجب أن نعتقد بأن لكل منا بنوراما دائرية مغلقة عليه بمفرده، وإنها متحركة ومرنة وتتبع الفرد الموجود بداخلها حيثما يذهب، وأن الأشياء والاشخاص المصورين فيها متحركين ومتفاعلين مع بعضهم البعض، وكل هذا إنما يكون في البنوراما وليس وراءها، كما يجب أن نعتقد علاوة على هذا بأن الفرد لايستطيع أن يخرج من هذه البنوراما كما لا يمكن أن يدخل اليسها فرد آخر.

ولكن هل كل بنورامات الأفراد متشابهة ؟ والإجابة : لا فليست هذه البنورامات متشابهة تماما، فكل واحدة منها تكونت على مركز مختلف، إذ أن كل شخص يختلف عن الآخرين بالكيفيات الشخصية وبموقفه عجّاه النقاط والعمليات التى تحدد صورته، ومن ثم فكل منا يرسم لنفسه صورة من الموضع التي أقفلت فيه البنوراما عليه، وهويرسم باستمرار وبعيد رسم هذه الصورة لا بنسخها من شئ أصلى، ولكن بترتيبها وبتكملة الصور الغامضة، وبتلوين ما يبدوشاحبا على جدرانه، والآن فإن هذه البنوراما الخيالية التي لا يستعليع ببساطة عقله الخاص منظورا إليه على والآن فإن هذه البنوراما الخيالية التي لا يستعليع ببساطة عقله الخاص منظورا إليه على أنه يحتوى العالم، أما جسده وعقله منظورا إليهما على أنهما أشياء فهما داخل البنوراما مثل سائر أجساد وعقول الناس . وعلى ذلك النحويكون العالم كله البنوراما مثل سائر أجساد وعقول الناس . وعلى ذلك النحويكون العالم كله بالنسبة لكل منا – هومجرى شعورنا، وذلك إذا اعتبرنا العالم نسقا من الموضوعات التي نضطر لأن نفكر فيها .

ويقرر بوزانكيت أن العقل باعتباره مجموعات من النتوءات والمنحنيات إنما يكون مادة تماما كالجسم، أما العقل باعتباره حاويا التمثيلات المختلفة فهوشئ آخر، لأنه سيحوى حينفذ العالم . وهنا يعطينا بوزانكيت مثالا آخر يفسر فيه ذلك التضاد

الغريب بين عقلى كنسق يعمل ويلاحظ الخارج وينتمى إلى بدني وبين عقلى كحاوللتمثيلات التي تتضمن ذاته والعقول الأخرى والعالم بأجمعه كموضوعات فيقول : إننا إذا نظرنا إلى الميكروسكوب باعتباره مكونا من عدسات ومرآة واسطوانة وغير ذلك ؛ فإننا بذلك نشبه أولئك الذين ينظرون إلى العقل على أنه جسم، ويتكلمون عن أجزاله وتفصيلاته، أي أنهم يعتبرونه شيفًا من بين الأشياء الأخرى . أما إذا نظرنا في الميكروسكوب من خلال اسطوانته ؛ فإننا سوف لا نرى عدسات أومرآة أوالاسطوانة ذاتها، وإنما سنرى مجالا كبيرا أي سنرى كل ما تقع عليه أعيننا من خلال رؤيتنا في الميكروسكوب والناظر بالأسلوب الأخير يشبه كل واحد منا يريد أن يتأمل عالمه وأن يعرفه ويدركه .

وإذن فهناك فرق بين اعتبار العقل شيئا كالجسم، وبين اعتباره حاويا ومدركا للعالم ومتمثلا له . إن العقل كما يقول بوزانكيت د حينما يلاحظ مباشرة مجاله من الموضوعات، لا يستطيع أن يلاحظ أجزائه، وحينما يعود إلى ذاته - كما نقول - لا يلاحظ فقط إلا جزء من ذاته ٤ (١) بمعنى آخر يفرق بوزانكيت بين العقل المادي الذي يحتوى على أجزاء مادية، وبين العقل الحاوي على الإدراكات والتمثيلات، والذي يحتوى العالم ويقول : إن المعنى الأول يعنى و أن عقلي في رأسي، بينما يعني المعنى الثاني أن رأسي في عقلي . في المعنى الأول أكون أنا في المكان، وفي المعنى الشاني يكون المكان فيُّه (٢) وهذا ينطبق على مستال الميكروسكوب الآنف الذكر ؟ فالميكروسكوب بالمعنى الأول واحد من جملة أشياء ترى من الخارج، وبالمعنى الثاني يكون العالم متمثلا فيه بمعنى أن كل ما نراه يكون في داخل الميكروسكوب الذي لا نراه بالمرة .

وبهذا المعنى الأخير تبدوقوانا العقلية حين نعتبرها كمعرفة، وبهذا المعني أيضا تكون هذه القوى البنوراما التي تغلق تماما على كل واحد منا في دائرته الخاصة من

<sup>(1)</sup> Ibid.: P. 16. (2) Ibid.: P. 17.

الأفكار، ويأتى الآن السوآل الهام التالى وهو: كيف لا تكون عوالمنا المنفصلة ؛ أى البنورامات التي أسسناها، متناقضة مع بعضها البعض ؟

والإجابة هي أن هذه العوالم تكون متوافقة . وهذا هو التصور الذي يجب أن نبدأ به في المنطق، إذ يجب أن نضع في اعتبارنا أن عوالمنا المنفصلة الناجمة عن المعرفة، مؤسسة بعمليات محددة، ومتوافقة مع بعضها البعض نتيجة للطبيعة المشتركة لهذه العمليات ؛ إننا نبدأ في الواقع (سواء شعرنا أم لم نشعر) ببعض المشاعر والخبرات غير المرتبة التي قد تعطى أولا تعطى أساسا عاما، وتمنح أولا تمنح قوة بجعلنا نتشارك ونتعاون مع الآخرين . وكلما تقدمت العملية التركيبية أوالتأسيسية هذه كلما توسع وتعمق التوافق بين العواليم وتصبح أعظم كمية مما يضطر لأن نفكر فيه متوافقة مع أعظم كمية مما يضطر الناس الآخرون لأن يفكروا فيه، ونحن لا نستطيع أن نصل إلى هذا إلا إذا وضعنا نصب أعيننا الحقيقة فيه، ونحن لا نستطيع أن نصل إلى هذا إلا إذا وضعنا نصب أعيننا الحقيقة

بأن النسق الحقيقي الكلى الذى نجد فيه أنفسنا، يتمثل في توافقنا الذاتى، وأكثر من ذلك فإن هذا لا يتم الا إذا كانت طبيعة اللكاء واحدة في كل عقل، والمنطق يعالج الطبيعة العامة للذكاء مع تكيفها المتعدد مع الحقيقة.

ويجب أن نعتبر العوالم المنفصلة المغلقة على كل منا متوافقة طالما كانت موضوعية أى طالما توصلت الى ما نضطر لأن نفكر فيه . وهذا هوالمعنى الثالث الما هوموضوعى ، ذلك المعنى الذى يعبر عنه بوضوح موقف النظرية الفلسفية . أما عن لفظ التوافق نفسه فيقول بوزانكيت عنه إننى استخدم هذا اللفظ أوالمسطلح لأنه هوالذى يعبر عن العلاقة بين الأنساق التى تقدم نفس الشئ بنفس القواعد ولكن مع بدايات مختلفة .

وإذا سلمنا بمذهب العوالم المنفصلة، بدون أن نهتم بتوافقها مع بعضها ومع

الحقيقة ؛ فإننا نرتد إلى موقف المثالية الذاتية الذى ينجم عن التطرف فى نظرية الذوق العام ؛ إذ المثالية الذاتية تنشأ بالضرورة إذا دفعنا بنظرية الذوق العام ذات العاملين ؛ الحقيقى الخارج عن العقل، والمثالى الذى ينسجه العقل داخله، إلى نتيجتها البعيدة التى يترتب عليها إنهيار العالم الحقيقى رغم مناعته، ويقول بوزانكيت إن أى فرد لن يستطيع أن يفهم على وجه حقيقى مشكلة المنطق أومشكلة المعرفة أوالعلم بوجه عام إلا إذا وجد نفسه وهويفكر في صعوبة المثالية الذاتية، ويرى بأنه من الضرورى ألا نكون راضين كلية عن نظرية الذوق العام ، وألا نكون راضين كذلك عن فكرة عالم جاهز مقام لنا لكى ننسخه فى عقولنا . إن قيمة المثالية الذاتية هى فى انتاجها عدم الرضا هذا وحسب .

وبصورة أخرى أوبمعنى آخر فإن المثالية الذاتية تضع أمامنا السؤال التالى : كيف نخرج من العقل إلى الحقيقة ؟ كيف نخرج مما هوذاتى إلى ما هو موضوعى ؟ لأن علينا أن نتذكر دائماً بأن معرفتنا تكون من خلال الشعور على الرغم من إنها تشير إلى شئ خارجى .

وعلاوة على هذا فإن المثالية الذاتية يشوبها نواحى نقص، فهى تضيف إلى عالم المعرفة صفات لا تنسب حقيقة إلا إلى مجرى الشعور أوالتمثيل، وأنه لمن الحقيقى أن التمثيلات الحقيقية الموجودة في عقولنا عن هذه الحجرة مثلا تختلف من عقل لآخر، وتختلف عما تمثلناه من هذه الحجرة ذاتها من قبل، وسوف تختلف دائماً، فهذه التمثيلات تختلف في كل دقيقة وفي كل ثانية ؛ فهى وجودات متلاشية، عقلية كليا، وما يمضى منها يمضى بلا رجعة . هذه هى خاصية التمثيل الذى يقف وراء مجرى الشعور فهو ذو وجود متلاش خاص .

ولكن المثالية الذاتية تقول و ولأن هذه الموجودات العقلية ذات وجود متلاشى خاص، ولأن كل المعارف تتكون فيها على إنها الوسط الخاص بها، إذن فموضوع المعرفة ليس شيئا وراء هذه الوقائع العقلية، ولا يكون مؤسسا على نسق دائم مستقل

عن ارتباطاتنا العقلية ، (١) ولكننا يجب أن نهز هذا الاستدلال وأن نجيب و لا ؛ لا يتبع هذا ذاك، فالتمثيلات التي تأتى وتذهب يمكن أن تشير إلى شي مشترك ٥(٢) وبمعنى آخر ليس هناك مرور في المعرفة ثما هوذاتي إلى ما هوموضوعي، ولكن يوجد فقط تطور فيما هوموضوعي.

ومن ثم فإننا نقول مقتربين إلى موضوعنا بأن ﴿ المعرفة هي الوسط الذي يوجد فيه عالمنا ككل مترابط ، (٣) وهذا القول أكثر تعبيرا من القول بأن العالم يوجد فيه العقل أوالتمثيل . إن العالم كنسق من الأشياء المتفاعلة لا يمكن أن يوجد فقط في مجرى أفكارنا، ولكن المعرفة - نحن نقول - هي البناء العقلي للحقيقة، والمعرفة وتتكون مما نضطر لأن نفكر بتأكيد طبقا لنفس المناهج ؛ فإن نتائج فكرنا تكون أنساقا متوافقة في التشابة في الحقيقة .

هكذا يتخلص بوزانكيت من صعوبة المثالية الذاتية التي تمثل صعوبة عاتية أمام المنطق وأمام المعرفة وأمام العلم . ولكننا نجد أنفسنا مرة واحدة أمام ميدان المعرفة --فما هي علاقة المعرفة بالمنطق في هذا النوع من التفكير ؟ وهل للحكم علاقة بالمعرفة ؟ هذا هوما سنجد الإجابة عليه في الجزء التالي .

## المنطق المثالي والمعرفة :

يذهب بوزانكيت إلى أن المنطق يرتبط ارتباطا وثيقا بالمعرفة، ومن أجل هذا يعرض في كتابيه ( أسس المنطق) و( المنطق أومورفولوجيا المعرفة) إلى ( أن المعرفة هي الحكم الذي يوجد بين تفسيرنا التركيبي لإدراكنا الحالي وبين الحقيقة التي يدفعنا بها هذا الإدراك الحالي ، (١) بل يذهب إلى أكثر من هذا حينما يطلق على

<sup>(1)</sup> Bosanquet; B,: The essentials of logic-lecture II,P.22 (2) Ibid.: P. 22.

<sup>3)</sup> Ibid. : P. 22.

<sup>(4)</sup> Bosanquet; B,: The essentials of logic-lecture II, P.29.

المنطق اسم مورفولوجيا المعرفة . وهويقول في هذا الصدد وهويقدم كتابه «المنطق أومورفولوجيا المعرفة ، ٤ إنني باعطائي هذا العمل عنوان ٤ مورفولوجيا المعرفة ، إنما أقصد أن أشير ... إلى الدراسة غير المتحيزة للحكم والاستدلال خلال صور عديدة يمكن أن نتعقبهما وأن نحتم علاقاتهما فيها ، (١). وعلى ذلك فما يبغيه بوزانكيت بهذا العنوان هوالإشارة إلى أن اهتمامه هنا لن ينصب على مجرد تصنيف واحصاء أنواع الاحكام والاستدلالات، وإنما سينصب أساسا على الأحكام والاستدلالات التي يمكن تعقبها ورؤية علاقاتها خلال الصور العديدة التي تنبث

وبوضح بوزانكيت انجاهه هذا فيقول و سوف أعالج صور الحكم والاستدلال كما يعالج العلم صور الحيوانات والنباتات، لا يروح الاحصاء والتصنيف، وإنما بروح التحليل المورفولوجي ۽ (٢) .

ولكن المسألة هنا محتاجة إلى بعض التعديل : فالمورفولوجيا كعلم الهيئة أوالشكل الخارجي، تتضمن تناقضا مع الفيزيولوجيا كعلم الوظيفة الحيوية، وهذا التضاد إنما يرجع إلى تميزنا بين الخارج وبين الداخل. وحينما ننقل هذه المسألة إلى مستوى المعالجة العلمية للفهم ، فإننا نجد أنفسنا مضطرين لأن نوحد بين مورفولوجيا المعرفة وبين علم اللغة أوالنحوبينما نبقى إسم الفيزيولوجيا العقلية لوظيفة الفكر الحيوية .

ويقرر بوزانكيت بعد ذلك أنه لا يمكن القول بأن هذا التناقض بين المورفولوجيا والفيزيولوجيا خاطع، ولكنه لا يجدي في توضيح وجهة نظر بوزانكيت فتيلا، إذ أنه يؤمن بالنسقية في مقابل التسلسلية ويرى طبقا لإيمانه هذا و أنه لا يوجد في النشاط النسقي للفكر تضادا بين الهيئة أوالشكل الجسمي وبين العملية الحيوية ٢٠٠١ ويرى أن هذا الأمر واضح غاية الوضوح في الحيوان الذي تتحد فيه

<sup>(1)</sup> Bosanquet; B,: Logic or the morphology or knowledge Introduction, P. 1.

<sup>(2)</sup> Bosanquet; B,: The essentials of logic-lecture II,P.22.
(3) Ibid.: P. 22.

الوظيفة بالشكل أوالهيئة أى تتحد فيه المورفولوجيا بالفيزيولوجيا، وهذا الأمر نفسه ينطبق على نسق المعرفة و فصورة الفكر وظيفة حية، وأوجه ولحظات هذه الوظيفة – وهي عناصر الصورة – متابينة . ومن ثم فإن مورفولوجيا المعرفة يجب أن تفسر – لا أن تبعد – فيزيولوجيا الفكر، فعلم الصورة العقلية يتضمن علم الحياة العقلية» (١).

وسيرا وراء فكرة النسقية هذه، والنظرة الكلية المترابطة تلك نجد بوزانكيت يوحد الحقيقة بالمعنى فيقول و إن عالم الحقيقة وعالم المعنى لا ينفصلان حقيقة . والعملية التي يروم المنطق فحصها هي عملية فردية، وتخديد ذاتي شخصي للكل الذي هوحقيقي وواقعي (٢).

ونحن هنا تجد أن ابجاه بوزانكيت نحوالاتحاد والترابط، واضح كل الوضوح ؛ ذلك أنه يربط بين المورف ولوجيا وبين الفين بولوجيا في وحدة أعلى، ثم يربط وهوبصدد المعرفة بين علم الصورة المقلية وعلم الحياة العقلية ؛ أى بين مورفولوجيا المعرفة وفيز يولوجيا الفكر، ثم يربط بعد ذلك – تأييدا لنفس هذا الانجاه الكلى والوحدوى – بين الحقيقة وبين المعنى .

\* \* \*

# المعرفة والحكم :

يرى بوزانكيت أن المعرفة ما هى إلا حكم واثبات، ومعنى هذا أن كل معرفة هى حكم بمعنى إنها تأكيد إيجابى، ثم يأخد بوزانكيت على عاتقه تفسير المعرفة بوصفها حكم فيقول: إن الحكم والإيجاب أوالإثبات يتضمن دائماً صفات ثلاثة هى : أنه ضرورى، وأنه كلى، وأنه تركيبى .

<sup>(1)</sup> Ibid.: P. 2.

<sup>(2)</sup> Ibid. : P. 6.

۱ – فالحكم ضرورى : وفى قُولنا هذا، فإننا نعبر عن كل ما قلناه عن موضوعية العالم فى المعرفة، فلقد خلصنا إلى أن ما هوموضوعى يعنى د ما نضطر لأن نفكر فيه ، والحكم ضرورى لأنه يعبر عما نضطر لأن نفكر فيه ، يضطر هنا معناها الاضطرار بواسطة عامل ضرورى يحدث خلال حركة شعورنا .

ويمكن أن نتعقب معانى مفسرة للضرورة فى المواد غير العلمية المشكوك فيها والمعقدة وتلك التى نهتم فيها بتأملاننا ؟ فنحن عادة ما نسمع ونقرأ عبارات مثل دأنا لا استطيع أن أقاوم النتيجة، دأنا مضطر لأن أعتقد، دأنا مساق لكى أفكر، ؟ دليس لدى إلا أن أفترض »، وهذه عبارات مخدث كل يوم سواء فى الحديث اليومى وسواء فى المناقشات النظرية، وهى كلها تشير إلى ما أكدناه سابقا من أن ما هوموضوعى أوحقيقى بالنسبة لنا هوما نضطر لأن نفكر فيه .

ومن الصعب أن نلاحظ هذه الضرورة في الأحكام البسيطة والعادية فالحكم ذوالمقارنة الحسية مثل و عود ثقاب ملون و لا تكون الضرورة فيه ذات نسق عقلي، ولكنها ذات طابع احساسي لا نستطيع ابعاده . إن العامل العقلي في مثل هذه الحالة يكون سلبيا تكون مهمته هي التحذير من تخرك جميع التأثيرات المتنوعة والعقلي منها والمادي لكي تترك الإدراك الحسي ينقل بحرية إلى العقل .

وإنه لمن السهولة بمكان لأى ملاحظ أن يكتشف الضرورة العقلية في الحكم حتى وأنه لمن السهولة بمكان لأى ملاحظ أن يكتشف الضرورة الجهلاء منا يخضعون للضرورة العقلية حتى ولولم تكن على علم أومعرفة بهذه الضرورة .

وفي أى حكم مدرك، إذا كان واضحا وثابتا، وأيا ما كان من أهمية محتوياته المباشرة، نجد أن التناقض هوأكثر الأشياء أهمية ، (١) فعندما نفكر في الشمال بجدنا نفكر في الجنوب، وعندما ندرك الأبيض نفكر في الأسود، وهذا يرينا إننا مضطرون لأن نفكر في أتفه الأحكام، فنبحث عن متناقضاتها كما يرينا كيف أننا نتجه بكل

<sup>(1)</sup> Bosanquet; B. The essentials of logic-Lecture II, P.26.

ثقلنا العقلى على أبسط وأتفه الإدراكات .

ألسنا هنا أمام ديالكتيك هيجل ومنطقه ؟ ألا نجد أنفسنا هنا أمام مبدأ عدم التناقض أساس ديالكتيك هيجل وصلبه ؟ إننا حينما نفكر في الشمال نجدنا نفكر في الجنوب، وعندما ندرك الأبيض نفكر في الأسود . ألسنا هنا أمام الفكرة ونقضيها ولا ينقصنا إلا أن نبحث عن المركب منهما لكي يكتمل الثالوث الهيجلي؟ نعم إن بوزانكيت هتا لا ينص صراحة على المركب من الفكرة ونقيضها، ولكننا نعلم أنه يروم الكلية والوحدة والترابط . وهذا الهدف – هدف الترابط بين الأفكار والتوحيد بينها – يدعوبوزانكيت الى تقرير ذلك المركب سواء نص عليه أم لم ينص، إذ الفكر عنده دينامي متحرك، كما أن حركة التوحيد والربط لا يمكن أن تقف عنده عند الفكرة ونقيضها فقط . والنتيجة هي أن بوزانكيت يربط بوزانكيت في منطقة المثالي طبق الثالوث الهيجلي؛ وقد يقال بأن بوزانكيت يربط الأفكار بطريقة مخالفة لمثالوث الهيجلي، ولكننا نعلم أن بوزانكيت يناذي أيضاً بالمطلق، ولكي تتحد القضايا والأفكار والمعارف حتى تصل في النهاية الى المطلق، بأية طريقة، حيشما أتفق، بل يجب أن تكون ثالوئية هكذا تصل بالتدريج من التشتت والتبعثر إلى الوحدة المطلقة في المطلق .

Y - والحكم كلى: ونحن تتحدث هنا عن الكلية بالمعنى العام أى من حيث كونها خاصية لأى حكم أيا ما كان. وإذا ادعينا أن جميع طبائعنا العقلية واحدة لأصبح و أن تكون كليا ، مجرد نتيجة لكونك ضروريا، إننى لا أشعر فقط بأن حكمى هوأمر لا مفر منه بالنسبة لى، ولكننى لا أشك لحظة بأن هذا الحكم ضرورى أيضا بالنسبة إلى كل كائن عاقل، فإذا لم يوافقنى شخص ما فى حكم لى، فإننى أحاول أن أضع الحالة أمامه تماما كما هى فى عقلى، وأكون متأكدا تماما من أننى إذا استطعت أن أفعل هذا، فإنه سيضطر لأن يحكم كما حكمت، (١).

<sup>(1)</sup> Ibid.: P.P. 26-27.

ولما كان العقل نسقا بالضرورة، فإن كلية الحكم تتضمن شيئا آخر أكثر من كونها شيئا اضطراريا على كل واحد منا، ما دام يوفر لكل منا نفس المواد، فكلية الحكم تعنى أيضا أن هذا الحكم الخاص بي يجب أن يتوافق مع أحكام ساثر الأشخاص، وإذا كان حكمي غير متوافق مع أى حكم آخر - له نفس المواد -فإننا نعتقد بأن واحد من هذين الحكمين يكون خاطئا، أي أننا لا نقبل احتمال أن يكون العالم الحقيقي الذي كونه الآخرون غير متوافق مع العالم الحقيقي الذي أكونه .

و ومن ثم فإن المعرفة، من حيث كونها حكم، ضرورية وكلية وبالمعنى العام فإن هذا حقيقي بالنسبة إلى كل الأحكام ، (١).

٣ - والحكم تركيبي : الصفتان الماضيتان لا تخبراننا شيئا عن ما هوالحكم ولذلك فعلينا أن نفحص طبيعة الحكم فيما بعد، ونحتاج الآن إلى أن نفكر في هذا الحكم من ناحية الإيجاب أوالاثبات، ومن هذه الزاوية يمكن وصف الحكم بأنه و إعلان بتفسيرنا عن مدركاتنا لكي نكون نسقا متحدا مع معطيات هذه المدركات ، (٢) وهنا قد نقبل على التوالتمييز بين المعطيات وبين التفسير، وأن تقيم بينهما علاقة متبادلة ؛ علاقة التبادل هذه إنما هي نتيجة للتركيب أوإذا صح القول هي خاصية فنية لعالمنا الحقيقي ؛ فنحن لا نستطيع أن نحصل على معطيات بدون أن نكيفها بحكم .

والآن فإن ﴿ المُعرِفَةُ هِي الإثباتِ أُوالحكمِ الذي يوحد بين تفسيرنا التركيبي لإدراكنا الحالي وبين الحقيقة التي يدفعنا بها الإدراك الحالي ، ٣٠٠.

وسوف نأخذ الآن مثالين ؛ الأول من الرؤية والثاني من السمع . فهنا منضدة، وفي اللغة العامة نحن نقول جميعا و إننا نرى أن هذه منضدة، وهذا التعبير صحيح

<sup>(1)</sup> Ibid.: P. 27. (2) Ibid.: P. 27.

<sup>(3)</sup> Ibid.: P. 29.

لأن الرؤية الانسانية هي حكم، ولكن إذا سألك أحد أن ترد إدراكك إلى مصطلحات الرؤية البسيطة، فإنك لن تستطيع ذلك إلا إذا كنت محللا نفسيا أورساما ماهرا، وسوف تصبح نظريتك وتفسيرك منصبان على نقطة واحدة فقط مع ابعادك لصفتي العمق والمسافة . أما الرسام الماهر فهو يتعمق بمستواه العالى في القوة الادراكية إلى أعمق من المستوى العادى الذي يوجد في هذه النظرية وذلك التفسير: فعلى الرسام أن يترجم إدراكه للشئ في المكان على سطح مستوى وملون، واختلاف ذلك المنظر الملون عن المعطيات الموجودة في مكان إنما يرجع إلى التفسير المتوحدي في الإدراك الحسى . وعلى الرغم من أن كل خبرات اللمس والحركة التي تعرف عن طريق الرؤية، يقول بوزانكيت أن هذه السمات و لا تعطى للعين وحدها، ومع عن طريق الرؤية، يقول بوزانكيت أن هذه السمات و لا تعطى للعين وحدها، ومع ذلك فنحن لا نستطيع أن نفصلها عن تلك التي تعطى للعين وحدها والك

وعلى ذلك فإن رؤيتنا للمنضدة تضمنت سماتاأخرى قد لا تظهر للعين وحدها، ومعنى ذلك فإننا حينما نحكم إنما نقوم بعملية تركيبية بمعنى إننا نركب للادراك المعين متعلقاته من إدراكات آخرى، وعلى ذلك فعالمنا مركب بواسطة الحكم، إذ أن عملية الإسهاب المفسر إنما تمر باستمرار من اللاشعور إلى الشعور أومن اللاوعي إلى الوعى . وكل حكم محدد إنما يتضمن عنصرا مثاليا وتوسيعا وتفسيرا .

وسوف ننظر في مثال آخر آخذين الإثبات التالى و هذه عربة ، على شرط أن يكون هذا الاثبات آتيا من سماع صوت عربة ، ففي هذا المثال يمكننا أن نفصل المعطيات عن الإسهاب والتفسير اللذين يدورا حولها . ونحن نعلم أن تفسيرنا المؤسس على الصوت يمكن أن يكون خاطئا ، إذ يمكن أن يكون هذا العسوت صيارة وليس عربة . والآن قارن ما سبق بالاثبات التالى و ذلك الذي أراه

<sup>(1)</sup> Ibid.: P.P. 29 - 30.

عربة عنه فهذا الاثبات أوالحكم له نفس العناصر مثل الحكم الخاص بالإدراك الصوتى و ذلك الذي أسمعه، عربة ، ولكن الخاصية المعقدة في الصوت تشير كتفسير موضوعي لها إلى حركة العربة ، وإلى النوع الخاص لقوة دفعها ، كما يرتبط بصوت العربة كما نعرفه ، وإلى سمات مثل خشونة الصوت أوارتفاعه ، تزايده أوتناقضه ، كما يرتبط أيضاً بالسرعة وبالوزن وبغيرهما . ولكن من السهل أن ننظر إلى الصوت وحده وفي حد ذاته منفصلا عن تفسيره ، ونحن نقول أحيانا ( إنني أسمع صوت عربة ) بنفس المعنى الذي تقول فيه ( إنني أرى عربة ) ولكن في حالة السمع تقول دائماً (هذا الصوت يشبه صوت العربة) مثل هذا القول وغيره يتضمن شكا .

ومن ثم فنحن نرى هنا استمرار البناء أوالتكوين العقلى للحقيقة ابتداء من رؤية معينة أوسماع صوت معين وهذا ينطبق على بقية الاحساسات، ويمكننا الآن أن نذهب إلى أن و معرفتنا أوأن عالم معرفتنا يوجد لدينا كحكم أى كإثبات يوسع فيه إدراكنا الحالى بواسطة تفسير متتالى يتحد به ، (۱) وهذا التفسير وذلك الاسهاب ضروريان وعامان ومن ثم فهما موضوعيان كعالمنا بالمعنى السابق وهوما نضطر لأن نفكر فيه . يقول بوزانكيت و أن النسق الكلى لعملية التركيب أى أدراكنا الحالى المسهب بالتفسير هوما نعنيه بالحقيقة ... وكل حكم إذن يثبت حقيقة تحدد جزئيا بهذا الشئ ، (۲) . إن المعرفة توجد في صورة إثبات للحقيقة، وعالمنا كما يوجد بالنسبة لنا هووسط المعرفة، ويتكون بالنسبة لنا من الاثبات القائم على الحقيقة .

ويذهب بوزانكيت إلى إننا لا يجب أن نسأل ماذا تدرس المعرفة ومتى تبدأ ومتى تنتهى فهذا سؤال لا جدوى منه ؟ لأنه إذا كان لنا أن نتهكم على السؤال التالى (ما هى قوانين الحركة التى تدرسها العلوم الميكانيكية؟) فإننا فى هذه الحالة وحدها نستطيع أن نتهكم أيضاً على السؤال (ما هى قوانين المعرفة التى تدرسها المعرفة؟) والإجابة على هذين السؤالين واضحة : فكما تعبر قوانين الحركة عن خصائص

<sup>(1)</sup> Ibid.: P. 32

<sup>(2)</sup> Ibid.: P. 32

الاجسام المتحركة كما تتحرك، كذلك تعبر قوانين المعرفة عن خصائص الموضوعات التي تعرفها كما تعرف .

«وأول خطوة في المعرفة بالنسبة للفكر المتحضر هي إطلاق الأسماء ه(١) فهذه المحتاج إلى تمييز الأشياء والتعرف عليها . ويجب أن نذكر أن كبار المكتشفين هم وحدهم القادرون على إضافة أسماء جديدة إلى العلم، ويعتقد بوزانكيت بأن عظمة أفلاطون وأرسطوإنما ترجع في المحل الأول إلى اكتشافهما أسماء وكلمات جديدة ما زالت باقية حتى اليوم، ويرى بوزانكيت أن و الكلمة المفردة تتضمن دائماً عبارة، وعادة حكما ه (٢) .

إن فعل التسمية يقول بوزانكيت يتضمن في المحل الأول ( دلالة منطقية )، فعندما يقول شخص ما ( الشمس ) فإن هذا يثير في ذهننا مباشرة للعمفات أوالكيفيات المرتبطة بهذا الأسم أوالموضوع ؛ كأن تكون الشمس دائرية أومتوهجة أوغير ذلك من العمفات، كما إنه يثير في ذهننا عمليتي التحدي والمقارنة، وفي هذا يقول بوزانكيت و هل التسمية تتضمن عمليتي المقارنة والتحديد ؟ وهل تتضمن حكما كحكم الإحساس ؟ إننا إذا نظرنا إلى نشاط الفكر التأملي الرفيع فإننا لن نتردد على إجابة هذين السؤالين بالايجاب (٢).

أليس فيما سبق برهان واضح على أن المنطق عند بوزانكيت يبدأ بالحكم لا بالتصور ؟ هذا ما سنوضحه فيما بعد .

#### علاقة المنطق بالمرفة :

يقال بوجه عام أن المنطق علم صورى ؛ بمعنى أنه يعالج صورة المعرفة لا محتواها أومادتها ؛ صورة أى موضوع هي ما يبدوعليه هذا الموضوع، وما يمكن

<sup>(1)</sup> Bosanquet; B,: Logic or the morphology or knowledge Introduction, P. 7.

<sup>(2)</sup> Ibid.: P. 9.

<sup>(3)</sup> Ibid. : P. 16.

العقل أن يحتويه، بينما يبقى الموضوع كحقيقة فيزيقة كما هو. لقد قام الرأى الأغريقي بلا شك على مثل تلك الفكرة وهي أننا في معرفتنا أوفي تذكرنا لشئ فإن عقلنا يحتوى على صورته بدون مادته . ومن ثم فإن الصورة تكون بالنسبة إلى العارف الشكل أوالبناء الذي يعطى الثيغ ما هيته، والتي عن طريقها نحن نتعرف على هذا الشيع كلما رأيناه . فالصورة هي الهيئة أوالشكل بينما المادة أوالهيولي بلغة أرسطوهي الأساس المادي الملموس للشيع .

ولا توجد مادة بدون صورة، فإذا كانت المادة بدون صورة فإنها ستصبح بدون كيفيات، ومن ثم تصبح غير قادرة على أن تفعل أوتنفعل؛ فمادة السكين هى الصلب وصورته هى شكلها، ولكن كيفيات الصلب تعتمد على خاصية وترتيب معينين فى جزئيات، وهذه كما يقول بيكون هى صورة العلب، ولكن إذا كان للصلب صورة فالسكين له صورته، ومادة الصلب تستطيع أن تأخذ صورا أخرى غير صورة السكين، وبالمثل فإن المرمر له صورته وهى كيفياته المحددة كمرمر (الكيميائية والميكانيكية) ولكن هذا المرمر فى التمثال يكون مادة. وتصبح الصورة هى الشكل الذى أعطاه النحات.

وبتطبیق هذا التحدید علی المعرفة بوجه عام فإننا نستطیع أن نقول أن كل العلوم صوریة وأن نقول أیضا أن المنطق علم صوری وأن الهندسة علم صوری وحتی الفیزیقیات علوم صوریة ؛ فكل العلوم صوریة ؛ لأن هذه العلوم تقوم علی تعقبها للخصائص الكلیة للأشیاء أی البناء الذی یجعلها ما تكون علیه .

والعلوم تختلف في درجة الصورية، فكل علم يعالج نوعا من الكيفيات التي يهتم بها، ولكن المنطق لا يهتم بمثل هذه الكيفيات الخاصة بالموضوعات المختلفة وإنما يعالج كيفيات تتمثل بدرجة معينة في كل شئ، بغض النظر عن كثرة الكيفيات التي توجد في كل موضوع على حدة، ومن ثم فهويعالج هذه الأخيرة كمادة لا كصورة . وبهذا المعنى فإن المنطق علم صورى بكل ما في كلمة

صورى من تركيز وتأكيد، على الرغم من أنه ليس صوريا تماما كما يفترض فيه غالبا، إذ الموضوع المادى للمنطق هى المعرفة من حيث هى معرفة أوصورة المعرفة ؟ أى كيفيات الموضوعات أوالأفكار من جهة كونها أعضاء في عالم المعرفة ومن الضرورى الآن أن نميز صورة المعرفة بهذا المعنى عن مادتها أومحتواها فمادة المعرفة هى ذلك النطاق الكلى من الواقع الذى يعالج بواسطة العلم أوالادراك فالعلم أوالادراك فالعلم أوالادراك مشكلة من المشاكل التى تقابلهما، أما المنطق فإنه يهدف إلى فهم النمط والمبادئ المتعلقة بكل من المشكلة والإجابة، فمادة الواقعة هى تفاصيل الإجابة المتخصصة أما الصورة فهى النمط والمبادئ الموجودان في أمثال كل تلك الاجابات.

ويبدوأن جيفونز - يقول بوزانكيت - قد أخطأ خطأ كبيرا في هذه النقطة فهويقول ؟ أن الاسم الذي أعطى إلى المنطق وهوعلم العلوم يصف القوة الانتشارية الواسعة للمبادئ المنطقية وتغلفلها في كافة دوائر العلم والمعرفة، وهذا هوما جعل مؤسسي الفروع المتخصصة يهتمون غاية الاهتمام ببيان ولائهم لأعلى العلوم أي المنطق . ويرى جيفونز أن الدليل على هذا هوأن هؤلاء المتخصصين في الفروع المختلفة يعطون دائما أسماء تتضمن الولاء أوالوفاء ؟ فنحن نجد إسم المنطق في كل العلوم تقريبا ؟ إذ أن العلوم تنتهي بالمقطع وهذا المقطع مأخوذ من الكلمة . ومن ثم يصبح المنطق الذي يفسر تكوين القشرة الأرضية ويصبح المنطق المطبق على ظاهرة الحياة . ونفس الشيء ينطبق على , Physiology , Physiology وغيرها من العلوم فكل علم من هذه العلوم يقول جيفونز إنما يعترف بوضوح أنه منطق خاص ما دمنا نجد أن إسمه يضم إليه المقطع Paccology . Logy

ويرى بوزانكيت أن هذا التفسير الذى يربط بين اسم المنطق وبين نهايات أسماء العلوم ؛ إنما هوتفسير خاطئ تماما ؛ ذلك لأن المصطلح Logy. لا يتوافق مع المقطع الذى Zoo في كلمة مثل Zoology ولكنه يتوافق مع المقطع الذى ك

يشير الى نطاق أومجال علم معين لا إلى خاصيته كعلم . وبالمثل فإن العبارة (علم العلوم) لا تعنى أن المنطق هوالعلم الذى يشتمل على العلوم المتخصصة ، وإنما تعنى أن المنطق هوالعلم الذى يعالج الكيفيات العامة والعلاقات التى تكون مشتركة في كل العلوم من حيث هي كذلك ولكنه يحذف المادة منه وليس الصورة ، أى يحذف المحتوى الخاص بالتفاصيل التى يتناولها كل علم على حدة من وجهة نظره الخاصة . وإنه لغريب - يقول بوزانكيت - أن يقال أن كل علم هومنطق خاص الخاصة . وإنه لغريب على منطق مطبق على ظاهرة الحياة ، فهذا الخلط إنما يحطم النزاهة المنبولوجيا هي منطق مطبق على ظاهرة الحياة ، فهذا الخلط إنما يحطم النزاهة المنشودة في كل معرفة وحقيقة .

وعلى هذا النحوفإن العلاقة بين محتوى أومادة المعرفة وبين الصورة هى الخاصية العامة للمعرفة ؟ فإننا إما أن ندرس موضوعات المعرفة مباشرة كما أدركنا، وإما أن ندرسها بطريق غير مباشر . فموضوع علم النبات هوالنبات ؟ نشأته وتطوره ؟ هذه مادة أومحتوى المعرفة في هذا العلم، ولكن العالم بعد دراساته وأبحائه وافتراضاته يكشف علاقات وكيفيات تكون بمثابة صورة المعرفة في هذا العلم، ولكن هذه الصورة هنا تكون مادة بالنسبة إلى المنطق، ومن ثم فهناك نوعان من الكيفيات والعلاقات : النوع الأول هوكيفيات وعلاقات الموضوعات التي تكون بمثابة المعورة في البناء المعرفي المتعلق بجزء من العلبيعة متوافق مع مادة أومحتوى المعرفة بوجه عام، والنوع الثاني هوكيفيات وعلاقات الموضوعات التي تكون بمثابة الصورة في البناء المعرفي لعالم الحقيقة والمتعلق بصورة المعرفة التي تعالج بتساؤل عام وهذا ما نسميه المنطق .

إن صورة المعرفة - يقول بوزانكيت : ( تعتمد على مادتها بدرجة معينة )(١). فإذا كان المنطق غارقا في اتحاده مع النطاق الكلى للعلوم المتخصصة فإنه ينتهى لخلوه من كل التوافقات مع الفهم الحى . إن ما يدعى بالمنطق الصورى في كل صورة

<sup>(1)</sup> Bosanquet; B, Essential of Logic-Lecture III, P. 49.

سواء كما ذكره هاملتون أوطوسون فى قوانينه الصورية للفكر أوكما أوضحه الأساس الرمزى كما فعل بول وغيره إنما يستند إلى خلل رئيسى مؤداه ؛ إننا نعتبر أن هذا المنطق الصورى هو نظرية عامة للمنطق – إننى هنا – يقول بوزانكيت – وأدين كل محاولة تستخدم الرموز فى شئ أكثر من توضيح النقاط المتعلقة بالعمليات المنطقية و(1).

<sup>(1)</sup> Ibid: P. 49.

وهذا نلمس بوادر نقد يوزانكيت للمنطق الصورى، بقوانينه الصارمة بوبمبادئه الجامدة، كما نلمس هذا أيضا بدور عدم قبوله للمنطق الرمزى، وعدم قبوله للمنطق الصورى والمنطق الرمزى على هذا النحو، إنما يمهد الطريق أمام البناء المثالى للمنطق الذى سوف نرى، أنه لا يقبل في صميم هذا البناء تلك العسورية الجامدة الصارمة، ولاتلك الرمزية الجافة.

فكل هذه المحاولات تساهم بواسطة القوانين التقليدية القديمة للذاتية وللتناقض وللثالث المرفوع في الأغلوطة الرئيسية لتمثيل الحكم بواسطة شئ لايمكن أن يكون ولايستطيع أن يكون بأية طريقة رمزاكافيا لأى واحد من هذه القوانين الثلاثة.

ويرى بوزانكيت تأكيدا لانجاهه هذا المناهض للصورية والرمزية ؛ أن أى صورة لأى شئ إنما تعتمد بدرجة معينة على مادة هذا الشئ. فتمثال من المرمر يختلف قليلا اذا كان من البرونز ، و السكين يصنع من الصلب، ولكنك تستطيع أن تحمل على سكين غير جيدة إذا صنعتها من حديد أو نحاس ، و أنت لا تستطيع أن تصنع سكينا من الشمع ، و النتيجة أن مواد مختلفة قد تتخذ نفس الصورة بدرجة كبيرة أو قليلة في حدود معينة .

و لتأخذ الان كمثال على هذا إستخدام العدد في فهم الموضوعات ذات الأنواع المختلفة و المثال في بوزانكيت :

إفترض أن هناك أربعة كتب على المنضدة ، و أن كومة الكتب هذه هى الموضوع ، إننا نرغب حيث في أن ندرك هذه الكومة ككل مؤلف من أجزاء . ولكى نفعل هذا فإننا ببساطة نعد الكتب ( واحد ، إلنان ، ثلاثة ، أربعة ) . وإذا أضيف إليها واحد آخر فسيكون لدينا واحدا أكثر . و لكن الكتب ذاتها من حيث

<sup>(1)</sup> Ibid: P. 49.

هى كتب لن تتغير بحذف واحد منها أو بإضافة واحد إليها ، فهذه الكتب أجزاء لا تكترث ببعضها البعض ، و هى تؤلف كومة يكتفى بتحليلها أو تركيبها بواسطة عدد أجزاء هذه الكومة .

و لكن إذا استبدلنا هذه الكومة ذات الأربعة كتب بمربع ذى أضلاع أربعة ، فإننا نستطيع أن نعد هذه الاضلاع بلا شك كما نعد الكتب و لكننا لا ندرك طبيعة المربع بواسطة عد أضلاعه فهذا العد وحده لن يميزه عن أربعة خطوط مستقيمة مقامه فى أى الجاه . و لكن لكى نستطيع أن نصل إلى طبيعة المربع فعلينا أن نعتبر أضلاعه متساوية أى أن نعتبره ذات أربع خطوط متساوية ، و علينا أن نعتبر أن هذه الخطوط المستقيمة المتساوية مرتبطة فيما بينها على نحو معين بحيث تكون شكلا له أربع زوايا قائمة . و علينا أن نميز هذا المربع عن شكل آخر له أربعة جوانب متساوية و لكن زواياه ليست زوايا قائمة ، و أن نلاحظ أننا إذا حذفنا ضلعا فإن المربع سيصبح مثلثا بكيفيات مختلفة تماما عن كيفيات المربع ، و إذا أضفنا فيلعا فإن المربع سيصبح شكلا خماسيا .

و الآن فإن هذه الكومة من الكتب ، و هذا المربع موضوعان للادراك و لكن إذا نظرنا بعمق فإننا نرى على التو أن المادة أو الصفات الفردية لكل من هذين الموضوعين تتطلب صورة معرفية تختلف من الأولى إلى الثانية ، فالحكم ( هذه الكومة من الكتب ذات كتب أربعة ، يتصل بالادراك العدد بينما الحكم ( المربع ذو أضلاع أربعة ، يتصل بالضرورة النسقية .

و لكن لماذا لم نجعل كلا الحكمين في صورة منطقية واحدة ، و لماذا نقول دهذه الكومة ، this و this و لماذا لا نقول this في القضيتين أو the في كليهما ؟ ذلك لأن المادة المحتلفة تتطلب ذلك الاختلاف في «الصورة» . والآن دعنا نحاول أن نضع هذه موضع تلك .

و دعنا نحاول ثانية ، فعندما نقول و هذا المربع ذو أضلاع أربعة » فإن قولنا هذا لا يكون خاطئا تماما و إنما يكون مدعاة للسخرية ، إذ ما الذى يجعل ذلك الذى لا يعرف الهندسة مثلا أن يحكم بأن هذا مربعا ؟ و في هذه الحالة فإن هذا الذى لا يعرف الهندسة ليس له الحق إلا أن يقول «هذا المربع» و «ذلك الشكل» له أضلاع أربعة .

و نخلص من هذا إلى أن الموضوعات تختلف في طبيعتها كمعرفة كما تختلف في كيفياتها الفردية ، و إختلافاتها تلك تعتمد على الطريقة التي ترتبط بها بأجزاؤها . لقد أخذنا مثالين من المعرفة ووجدنا أن حالة الارتباط بين الاجزاء تتطلب أنماطا مختلفة من الأحكام لكي نعبر عنها ، أما السبب في ذلك فيقول بوزانكيت و أن علاقة الجزء بالكل هي صورة من علاقة الذاتية بالاختلاف ، فكل حكم يعبر عن وحدة بعض الاجزاء في كل ، أو يعبر عن وحدة بعض الاختلافات في اللاتهاتية ، و هذا هو معنى ( التركيب ) في المعرفة (١) . و نحن نرى أذن أن المعرفة توجد في الحكم كتركيب للحقيقة .

و يرى بوزانكيت أن تعبير الكل و الأجزاء يستخدم بالمعنى الدقيق و بالمعنى الواسع ، فبالمعنى الدقيق يكون الكل ، كلا كميا ؛ أى كلا يقوم على إضافة

Ibid: P. 54. (1)

أجزاء من نفس النوع ، و بهذا المعنى يكون الكل هو مجموع الأجزاء . و لكن يلاحظ بوزانكيت أنه حتى في هذا المعنى فإننا نجد أن هناك ذاتية في الصفة التي تميز الأجزاء ، و إلا فلن يكون هناك شع يجعلها بجتمع إلى مكان معين و على ذلك فاجزاء العمق تكون كلا من العمق ، و أجزاء الكثافة تكون كلا من الكثافة، وهكذا . و الكليات من هذا النمط الكمى هي مجموعات ، و العلاقة بين الكل و الجزء بهذا المعنى هي حالة بسيطة جدا للعلاقة بين الاختلافات و الذاتية ، كما أن الكل يصبح كذلك أيا ما كان من الإضافات التي نضيفها إلى هذا الكل . وهذا ينطبق على حالة كومة الكتب ، فهذا الكل يصبح كذلك مهما أضفنا إليه من كتب أخرى .

و لكن هناك كل آخر ينطبق على حالة المربع الذى ذكرناه فللضلع في المربع علاقات مختلفة تماما ، و كيفيات متباينة عن الخط المستقيم الذى ندركه منعزلا، و في هذه الحالة فالكل لا يتكون من مجرد إضافة الأجزاء إلى بعضها، فهذا كل هندسي لاعددى ترتبط أجزاؤه طبقا لضرورة صورية معينة متأصلة في طبيعة المربع و بمعنى أن الاجزاء هنا يجب أن تشغل مكانا محددا بالنسبة إلى بعضها البعض فأنت لا تستطيع أن تصنع مربعا بمجرد إضافة ثلاث زوايا قائمة إلى زاوية قائمة أخرى أو بإضافة ثلاثة مستقيمات إلى مستقيم رابع بل إنك يجب أن تركب هذا المربع بطريقة محددة لكى يحقق شروطا معينة . و من ثم فالذاتية هنا ليست ذاتية مجموع و إنما هي أكثر من ذلك إذ العلاقة هنا بين الكل و الاجزاء علاقة أكثر نضجا ، إنها ختاج إلى العقل الحي أكثر من احتياجها إلى مجرد الصنع أو الجمع .

وسنرى تطبيق هذا بوضوح عندما يحين عرضنا لفلسفة بوزانكيت السياسية ؟ فنحن نجد بوزانكيت في سياساته يفرق بين الإرادة العامة الحقيقية و بين إرادة المجموع ، و يرى أن الإرادة الأخيرة ليست حقه أوحقيقية لإنها ليست عنده إلا

مجرد جمع أو إضافة .

هذا و هناك كل جمالى يكون الكل فيها أكثر من مجموع الأجزاء و يكون الترابط و التناسق فيه أمرا ضروريا . و ستنى تفصيل ذلك عند عرضنا لفلسفة الجمال عند بوزانكيت ، فهو حينما ميز بين الجمال البسيط و بين الجمال المركب ذكر أن هذا الأخير ليس مجرد جمع أو مجميع من الجمال البسيط ، بل إنه يكون أكثر من مجموع الاجزاء .

و الجزء كما يذهب إلى ذلك بوزانكيت ضرورى للكل فهذه اللوحة المملوءة بالتفاصيل و الاشخاص و الحيوانات و الاشجار و غير ذلك لا يمكن أن نقتطع منها أصغر شئ أو أصغر جزء فيها و إلا لأدى ذلك إلى انهيارها أو ضياع سحرها . وهذا يجعلنا نقرر بأنه إذا تغير أى جزء أو أقتطع فإن الكل يتغير تماما . و كما أن الجزء ضرورى للكل فإذا تغير تغير كذلك ، فإن الكل يغير هيئة أو شكل الجزء، ذلك لأن إدراك الجزء بمفرده بعيدا عن الكل الذى يحتويه يكون مختلفا عن إدراكه علال هذا الكل .

و يسمى بوزانكيت أجزاء الجموع بالوحدات. أما أجزاء النسق الجرد مثل الشكل الهندسي فيسميها بالعناصر بينما يسمى أجزاء النسق العيني كالإنتاج الفني أو الاجتماعي بالاعضاء .

و إذا أردنا الأن أن نلخص ما قلناه عن طبيعة المعرفة و علاقتها بالمنطق فإننا نقول مع بوزانكيت و المعرفة دائما حكم ، و الحكم تركيبي ، نركبه نحن من العالم الحقيقي و تركيب العالم الحقيقي يعني تفسير أو توسيع إدراكنا الحالي بما نضطر لأن نفكر فيه ... و عملية التركيب توضع دائما الكل بأجزائه الذاتية باختلافاتها ، أي أنها عملية تخليلية و تركيبية . و موضوعات المعرفة تختلف من

جهة العلاقة بين أجزائها و بين الكل ، و هذا يعطى الحافز إلى ظهور أنماط مختلفة من الأحكام و الإستدلالات ، و هذا الاختلاف في صورة المعرفة هو اختلاف في محتوى أو مادة المنطق ، ذلك الذي يعالج موضوعات الخبرة من كيفياتها كموضوعات في عالم عقلي » (۱) .

هذا و يرغب بوزانكيت في آخر المحاضرة الثالثة من كتابه أسس المنطق في أن يحقق أو يوضح أمرين و هما : -

الأول : أنه يأمل في أن يجعلنا نتعلم بأن عالم معرفتنا هو عالم حي نامي مدعم بطاقتنا العقلية .

الثانى : أنه يحاول أن يوضح بجلاء أن معرفتنا تلك الحية و النامية تشبه عالم الحيوان أو النبات فى كونها مؤلفة من أنساق لا متناهية و بسيطة ، كل منها وكلها له نفس الوظيفة و له أجزاؤه و أعضاؤه المتوافقة و يتشكل و يتغير بالتوافق مع البيئة الحيطة .

#### \* \* \*

#### عناصر المنطق المثالي البوزانكيتي:

انتهينا حتى الآن إلى أن الحكم هو بداية المنطق عند بوزانكيت ، لأن أى فكرة أو خطرة حينما تطرأ على الذهن إنما تثير ارتباطات متنوعة و علاقات متعددة ، بل إن الاسم - أى اسم - يشير كما رأينا إلى دلالات منطقية ، و إذن فالمنطق المثالى لن يبدأ كما بدأ المنطق الصورى أو غيره بالانطباعات ثم بالأحكام ، إن الأحكام في المنطق المثالى تفرض ذاتها من أول ولأول الأمر . و سوف نجد هنا كيف أسس بوزانكيت منطقة الفلسفى أو المثالى على فكرة أن الحقيقة هي الكل ، و على أن

الشعور اليقظ هو أساس للعالم كفكرة و إرادة و غاية ، ثم سنجد فكرة الترابط بأقوى صورها في هذا المنطق المثالي الكلي ، كما سنجد بوزانكيت يربط نظريته في الحكم - أساس المنطق عنده - بالمطلق .

و بوزانكيت في سبيل اقامة هذا المنطق المثالي يأخذ على عاتقه الرد على المعترضين عليه ثم يأخذ كلاتمن المنطق الرمزى و الصورى و التكويني و الانجاهات الواقعية الساذجة و البراجماسية بالنقد .

\* \* \*

## أولاً : الشعور اليقظ أساس للعالم كفكرة وإرادة و غاية :

إن معنى الحكم عند بوزانكيت ، كما ارتأينا ارهاصات ذلك فيما سبق ليس هو المحمول الذي نضيفه الى الموضوع ، بل بالعكس من ذلك فمعنى الحكم عنده معادل للشعور الانساني اليقظ في اهتمامه بالعالم .

وإذا الحكم يتكون من امتداد ادراكاتنا بواسطة التفسير الذى تكون حقيقته متساوية مع محتوى هذه الادراكات ، فإنه من الواضح أنه يمكن أن يكون محددا بالوقائع الخاصة التى ننطقها من حين لآخر بواسطة اللغة ، و أكثر من هذا يقول بوزانكيت و فإن كل شئ مخدده نطقا يتضمن الكثير عما لا نحدده بالنطق ٤ (١) .

و يعطى بوزانكيت المثال التالى فيقول: إذا قلت أننى سأركب القطار من ميدان « سلون » لكى أصل إلى « اسكس هول » فإننى هنا أذكر فقط حقيقة قطار واحد، و ميدان واحد ، و مبنى واحد و لكن قولى هذا انما يشير في الحقيقة إلى وقائع لا حصر لها ، و هي كل العناصر الموجودة في عالمي ، و التي يجمل قولي هذا مقبولا . فهذا القول يتضمن الحقائق التالية : علمي السابق بطرق السكة

Bosanque; B.: The essential of logic-Lecture II, P. 33.

الحديدية و بنظامها ، و بلندن و العالم المتمدين عموما ، كما يتصمن حقيقة هذا المكان الذى سوف ، أصل إليه ( وهو مكان جامعى) والمقابلات التى سوف تتم فيه ، و عن الجامعة الموجودة هناك ، و عن حياتي الخاصة في هذه الجامعة التي تمثل نسقا، و مكاني و مشاركاتي في هذا النسق وغير ذلك .. إنني حينما حكمت لم انتبه الا إلى جزء واحد فقط من هذا ، ولكن كل هذه الحقائق ترتبط بكل مترابط لا ينفصل جزء منها عن الآخر ، وعلى الرغم من أنني لم أثبت هذا الكل المترابط في هذه الكلمات المعدودة ، فإن هذه الكلمات يجب أن تشير إلى باقي العالم الذي لم تذكره الكلمات ، و هكذا و فكلما كانت يقظتنا كلما أدركنا عالمنا كحقيقة و (١).

و يذهب بوزانكيت إلى أن العالم هكذا مترابط و مرتبط تمام الارتباط وهو يقول أن خير مثال على هذا هو ترتيب الموضوعات و الأشياء في المكان ، فالصورة البصرية التي يكونها كل منا عن الحجرة مثلا هي بالطبع حكم اثباتي أو ايجابي .

و كلما نظرنا حولنا ( فى الحجرة ) رأينا أن المسافات بين الموضوعات أو الجدران و أشكالها و أوضاعها تبدو و كأنها انطبعت فى عقولنا بدون مجهود ، ولكن الحقيقة هى أن هذه المسائل كلها إنما تنتج عن تعليم طويل فى فن الرؤية وعن خبرات الحواس الأخرى . إنها اسهاب أو تقصير للادراك الحسى ، وهو اسهاب أو تفسير حقيقى لانه يكون نسقا متحدا مع محتوى الإدراك الحسى ويمسنا من خلال هذا الإدراك و من ثم فهو يوجد بالنسبة لنا فى صورة حكم ، وعلى ذلك فعالمنا كله سواء منه ما تعلق بالاشياء أو ما تعلق بتاريخى الشخصى أو ظروفى إنما هو عالم مرتبط تماما .

Ibid: P. 34.

و هذا الترابط الضرورى إنما يرجع إلى الشعور اليقظ ، و بالطبع فهناك تفاوت بين اليقظة و الحلم ، و لكننا فى مجال اليقظة نجد أننا نقول أن الرجل يكون يقظا إذا اهتم أولا بالحقيقة التى ليست إلا مجرد مجرى شعوره و ثانيا بنفس الحقيقة التى يهتم بها الآخرون . أى إذا وحد إدراكه الحالى بالحقيقة . و هذه هى الحقيقة التامة و قد يتبادر لدينا السؤال التالى : لماذا لا يجب أن يكون شخص ما لنفسه نسقا يفسر به إدراكه الخاص ، و يكون مناقضا لنسق أى فرد آخر ؟ و هل يمكن أن نعده فى هذه الحالة يقظا ؟ نعم يقول بوزانكيت قد نعده يقظا و لكن يقظته هذه تكون مقرونة بالجنون .

و إذن فعالم الشعور اليقظ كله يمكن ان يعالج على أنه محمول مترابط موجب أو مثبت تماما كالاسهاب فيما يتعلق بإدراكنا الحالى الايجابي أو الاثباتي .

لقد محدثنا حتى الآن عن الشعور اليقظ كأساس للعالم كفكرة أو كحكم ، ونريد أن نتحدث الآن عن الشعور اليقظ كأساس للعالم كإرادة و غاية .

و بوزانكيت حين يتحدث عن العالم كإرادة ، لا يشير إلى مذهب شوبنهور الذى عبر عنه في كتابه و العالم كإرادة و فكرة ، و ذلك على الرغم من أن هناك شيئا عاما من الاتفاق بين التصورين البوزانكيتي و الشوبنهورى ، فمذهب شوبنهور الميتافيزيقي الذى يقول فيه إن حقيقة العالم النهائية يبجب أن تتصور كإرادة لا يهمنا هنا ، إذ إننا نتحدث هنا فقط عما يعنيه العالم بالنسبة إلينا ، و ما يعنيه العالم بالنسبة لنا ليس كونه فقط نسقا للحقيقة و لكن كونه أيضا نسقا من الغايات، فعالمنا الإرادي أساس دائم لشعورنا اليقظ تماما كعالمنا المعرفي » (۱) ، و تقوم إرادتنا من عدد كبير من الغايات تترابط فيما بينها على أنحاء مختلفة ، تماما كما تقوم معرفتنا من عدد كبير من الدوائر و المناطق المرتبطة على أنحاء مختلفة أيضا، وكما

أننا بخد في معرفتنا و في أى لحظة ما هو واضح ، و ما هو غامض ، و ما هو متضمن ، و نرى أن هذه جميعا تشكل محتوى دائم أو مستمر ، كذلك الأمر فيما يتعلق بالغايات .

و عندما يقف أحد كى ينظر إلى صورة ما ؛ فإن الغاية الشعورية المباشرة تكون هى دراسة هذه الصورة، كما أن هذا الفرد تخامره بغير وضوح أو بقوة العادة ، الغاية من بقائه واقفاة و ذلك لإشباع حب استطلاعه . و نحن قد لا نلتفت إلى غاية السير أو الوقوف، و مع ذلك فإننا نسير أو نقف فقط كلما رضنا في ذلك وفالغاية مثل المحكم محدد بالشعور اليقظ » (١) .

و لكن و أبعد من ذلك الغاية التي تخامر الفرد عند رؤيته الصورة ليست في الحقيقة منعزلة عن الإرادة . و هذه الغاية تكون موجودة بأعلى صورها في العقل في اللحظة التي تنفذ فيها هذه الرؤية .

و الغاية الوقتية السابقة ( رؤية الصورة ) و كل غاية وقتية إنما تأخد مغزاها ومعناها من خلفية واسعة من الغايات ، و إذا أبعدنا هذه الخلفية الكبيرة و الواسعة أو استبعدناها فإن الغاية الوقتية ستتغير ملامحها حينئد وستصبح ضعيفة متهافتة وفارغة .

و من ثم فعالم الارادة متوازى مع عالم المعرفة ، و موضحا لطبيعته ، فهناك إرادة واضحة في النظر إلى الصورة ، و الإرادة غير الواضحة تجعلنا مستمرين في الوقوف ، أما الإاردة المتضمنة فهي توصلنا إلى الغايات العامة ، و هذا هو ما يعطى الغاية الوقتية المعينة خلفيتها الكلية .

و هنا أيضاً مجد بوزانكيت - سيرا وراء مذهبه الترابطي و الوحدوى - يهبط ويوازى بين الإرادة و المعرفة ؛ أو بمعنى أكثر تفصيلا يوحد بين الإرادة و الفكرة ، كما أنه يوحد علاوة على هذا بين الإرادة و الفكرة و بين الغاية .

Ibid: P. 38. (1)

و يرى بوزانكيت أن حديثه هذا عن الارادة إنما يوضع أو يفسر الحكم، ذلك لأن العناصر الغامضة و المتضمنة يمكن أن نلاحظها بسهولة في حالة الإرادة . فحياتنا الشعورية مصحوبة بأفعال مثل السير و الجلوس ، و هذه قد تعرف بصعوبة أنه نريدها ، و مع ذلك فنحن لا نستطيع أن نفعلها إلا إذا أردنا ذلك .

أما الاختيار بين المتغيرات فهو يشير إلى جزء بسيط جدا من الإرادة تماما كما تشير الالفاظ ( مكتوبة أو منطوقة ) إلى الحكم ؛ إذ أن حياتنا الإرادية تدخل في عملنا و اهتماماتنا و مثلنا غير ذلك ، تماما كما أن الحكم يخرج من دائرة ألفاظة لكى يشير إلى ما هو أبعد من هذه الالفاظ ذاتها .

ومن ثم فيجب أن نعتبر حالم المعرفة وعالم الإرادة على إنها استمرار لشعورنا اليقظ « فكلما كنا يقظين كلما حكمنا، وكلما كنا يقظين كلما أردنا (١) .

و الآن فإن الاحكام المنطقية العامة التي سوف نحللها و نصنفها هي ببساطة تلك الاجزاء المنبثقة من هذا الشعور الايجابي الدائم أو المستمر و التي خرجت من هذا الكل و انفصلت بالالفاظ ، و من ثم فإن كل حكم من هذه يجب أن يعتبر على أنه تفسير جزئي لطبيعة الحقيقة ، و يكون الموضوع فيها حقيقيا دائما في صورة ، و يكون المحمول فيها حقيقيا في صورة أخرى ، أما الحكم النهائي والكامل فهو كل الحقيقة محمولة على ذاتها ، و كل أحكامنا المنطقية هي أجزاء أو إطارات من هذا الحكم النهائي و الكلي . و بعض هذه الاحكام خميها من معاقل الحقيقة ، و بعضها تكبير لهذه الحقيقة أو إسهاب لها، وبعضها تغير أو نخلل محتوى الإدراك الحسم ، البسيط جداً .

## ثانيا : القضية و الحكم :

يمالج الحكم في الكتب المنطقية المتداولة على أنه ( قضية ) فقط ؛ أي أنه تأكيد موضوع في لغة . و هذه طريقة إصطلاحية في معالجة الحكم ، و لكنها ليست طريقة خاطئة إذا تُذكرنا أن القضية تمثل ترجمة للحكم أكثر من تمثيلها للحكم ذاته . إن الحكم المعبر عنه في قضية هو دائما محدد بموضوع معين وبمحمول و تربطهما رابطة ، بمعنى أن القضية هي بمثابة الوحدة اللغوية . يقول به زانكيت إن العبارة الواحدة و أي الوحدة اللغوية التي تقدم لنا الحكم تسمى بالقضية ، (١)و لكن مع ذلك فإن القضية المنطوقة أو المكتوبة تختلف عن الحكم اختلافا أساسيا ، فبينما تشير هذه القضية إلى حكم معين ، فإن الحكم يبدأ بالاستدلال بمعنى أننا حينما نحكم حكما معينا ، فإننا نسأل سؤالا أو أكثر عن تلك الأشياء التي سوف نحكم بصددها ، و تكون الإجابة مثبتة لمجموعة من الكيفيات أو الخصائص ، فعندما نثبت - يقول بوزانكيت مستخدما مثالا من هيجل - أن عربة مرت أمام البيت فإن هذا لا يكون حكما إلا إذا كان هناك سؤالا عن هذه العربة أهي عربة يد أو هي سيارة؟ و هذا لا يتأتي لي إلا بمعرفة أو إثبات مجموعة عامة من الكيفيات مجعلني أحكم بأن هذا الذي مر من أمام البيت عربة يد أم سيارة . و إثبات أن هذه المجموعة من الكيفيات تخص عربة اليد أو السيارة إنما يشير إلى الاستدلال ( ... فالحكم و الاستدلال يبدآن معا ) (٢) .

و على ذلك فالقضية هي العبارة الواضحة منطوقة أو مكتوبة أما الحكم فهو وفعل عقلى يعتمد بدرجات متفاوتة على الكلمات أو الرموز الأخرى ، و مع ذلك فهو يختلف عن أى مجمع من الكلمات أو الرموز سواء المسموع منها أو المقروء أو

<sup>(1)</sup> Bosanquet; B.: Logic or the morphology of Knowledge, Book 1, ch. 1, P. 74.

<sup>(2)</sup> Ibid: P. 75.

الذي نتذكره(١١).

و يرى بوزانكيت أن الاختلافات الرئيسية بين الحكم و بين القضية يمكن ترتيبها جميعا نخت نقطتين رئيسيتين مترابطتين وغير منفصلتين .

## النقطة الأولى :

تتصل بما يسمى بأجزاء الحكم ، و هذا تصور شائع مشتق من التحليل اللغوى للقضية ، فتقسيم الحكم إلى موضوع و رابطة و محمول هو تقسيم مشتق بوضوح من تخليلنا للقضية . و القضية ترينا بوضوح تام أن الموضوع منفصل عن المحمول و عن الرابطة ، أو بمعنى أدق و بتعبير بوزانكيت نفسه يصبح كلا من الموضوع و المحمول و جزءين منعزلين لكل ممتد ، و تصبح الرابطة و هى ليست إلا مجرد إشارة تميز المحمول ، و ليس لها أى محتوى منفصل فى الحكم – تصبح – معجرد إشارة تميز المحمول ، و ليس لها أى محتوى منفصل فى الحكم – تصبح – فى القضية جزء منفصلا ينطق به ٤ . (٢)

و على ذلك فالحكم لا ينظر الى الموضوع و المحمول و الرابطة على أنها أجزاء منفصلة كما هو الحال بالنسبة إلى القضية ، كما أنه ليس بمثابة علاقة بين الأفكار ، أو بمثابة انتقال من فكرة هى موضوع إلى فكرة هى محمول ، كما أنه يتضمن فكرة ثالثة تشير إلى نوع معين من الارتباط بين موضوع و محمول ، إذ الحكم وحدة واحدة لا انفصام فيها و لا انقسام .

#### النقطة الثانية:

و تتعلق بمدى انتقال الفكرة أو مخولها في الزمان . و هنا يرى بوزانكيت أن القضية باعتبارها منقسمة إلى موضوع و محمول تربطهما رابطة ترى أن هناك انتقال من الموضوع الى المحمول ، أى أن الموضوع يكون لدينا أولا ثم نضيف إليه

Ibid: P. 75.

Ibid: P. 78.

المحمول بعد ذلك ، و هذا يترتب عليه انتقال زمانى . و بـوزانكيت يقرر بأن هذا لا يوجـد بالنسبة إلى الحـكم فيقول ( إن التحدث فى الانتقال من الموضوع إلى المحمول خاطئ بالكلية ، فالموضوع لا يكون لدينا أبدا أولا ثمم نضيف إليه المحمول ) (١) .

أن الحكم عملية فكرية لا تأتى عن طريق إضافة قطعة إلى قطعة ، إنها عملية متسطة و مترابطة ، و في هذا يقول بوزانكيت و أن الحكم الكامل ، تماما كالعملية التي تنجم عنها ، حائز بوضوح على الديمومة ، (٢) و هذه الديمومة تصل لا بالحكم وحده الذي رأينا أن من الخطأ أن نقول بسبق زماني بين الموضوع و المحمول فيه ، و لكنها تتصل أيضا بعملية الانتقال من حكم إلى حكم آخر ؛ إذ لا يجوز لنا هنا أن نقول أن هذا الحكم سابق بينما هذا الحكم لاحق . و النتيجة هي الديمومة تسيطر هنا على الحكم و على العمليات الفكرية المتعملة به ، و إنه لا يجوز لنا أن نقول بانفصال أو بتجزئة أو بسبق زماني ، إذ أن الحكم يختلف عن القضية في هذه الأحوال فهو متصل غير منقسم و يمتاز بالديمومة .

و عجبا أن ينادى بوزانكيت بفكرة الديمومة في مجال المنطق ، و عجبا أن يأخذ هذه الفكرة الرئيسية من برجسون فيلسوف الديمومة ، و التيار الحيوى ، والوثبة الحيوية و يعطيها طابعا مخالفا لما أعطاه لها برجسون، إن برجسون يرى أن المنطق الجامد هو من عمل العقل ، ذلك العقل الذى يرى أنه يجزئ و يقسم القضايا ، يحلل فيها و يركب ، يستنتج منها و يستنبط ، أما بوزانكيت فيرى أن المنطق و الحكم و سائر العمليات المنطقية متصلة و متحدة و مترابطة ؛ لا سابق لها و لا لاحق ، لا ابتداء فيها و لا انتهاء . إنها خاضعة للديمومة أو حائزة عليها . الفكرة إذن برجسونية و لكن الاستخدام مختلف ، و لكن هل تبتعد فكرة

Ibid: P. P.81. (Y)

Ibid: P. 81.

الديمومة بهذا المعنى الذى استخدمه فيها بوزانكيت عن الحركية و الديالكتيكية عند هيجل ؟ الواقع أنه لا ابتعاد بين الفكرتين على الإطلاق إلا في تركيز فكرة الديمومة ، بوجه خاص ، على الاتصال الزماني المستمر و المتصل .

و من ثم « فالحكم واحد باعتبار ذاتيته المتصلة التي توحد بين الموضوع والمحمول ، و هذه الذاتية المتصلة لا يمكن أن تنحل بسبب احتوائها على مجموعة من الاختلافات ، و إنما الذي ينهى اتصالها ، هو قصورنا أو عجزنا عن التعرف على حقيقة هذا الاتصال » (١) .

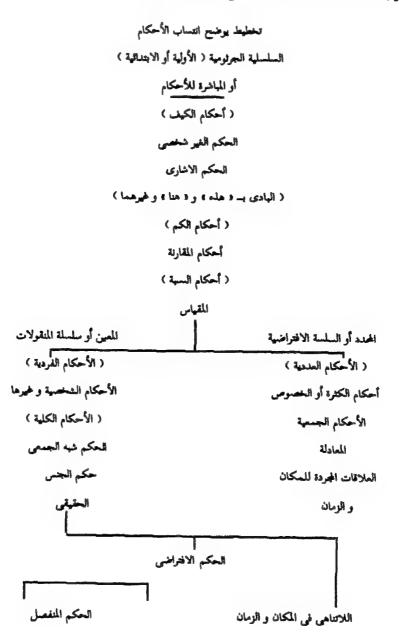
و الخلاصة هنا هي أن الحكم عملية عقلية أو شعورية ، كلية و متصلة وواحدة .

أما انواع الأحكام موضوع الكتاب الأول من المنطق أو مورفولوجيا المعرفة فلقد وضعت لطبيعة عملية ؟ و هي تسهيل وإمكان دراسة المنطق ، و يمكن النظر إلى المنطق طبقا لبوزانكيت كنسق؛ أى النظر اليه ككل مترابط واحد أجزاءه متضمنة في بعضها البعض من ناحية ، و من ناحية أخرى يمكن النظر اليه من ناحية تسلسلية أى النظر اليه على أنه أجزاء منفصلة تتبع ويلى بعضها البعض الآخر . وهذه النظرة الأخيرة عملية ؟ إذا أردنا دراسة المنطق ، لكن ليس معنى هذا أن بوزانكيت يسلم بهذا ؟ فلقد قلنا أن الحكم عنده متصل و مستمر و متحد لأنه يمثل الشعور الكلى المتصل و المتحد ، و يقول بوزانكيت في هذا « إن العقل له جوانب متعددة ، على الرغم من وحدته ، و مظاهر العقل المرتبطة ببعضها البعض جوانب متعددة ، على الرغم من وحدته ، و مظاهر العقل المرتبطة ببعضها البعض من وجهة نظر تسلسلية إنما يفقد العقل و الشعور مراكز العمليات المنطقة من وجهة نظر تسلسلية إنما يفقد العقل و الشعور مراكز العمليات المنطقية

Ibid: P. 83.

Bosanquet; B.: Implication and linear inference. P. 51. (Y)

وحدتهما ، و مع ذلك يقول بوزانكيت إننا مضطرون لأن نرى المنطق من هذه الزاوية لغرض الدراسة ليس إلا و يضع لنا التخطيط التالي :--



وبعد هذا يقول بوزانكيت أنه لم يرد أن يضع كل من التحليل و التركيب ضمن هذا التخطيط الذى وضعه و السبب فى ذلك هو و أن كل حكم مخليلى وتركيبى معا، و هذا القول لا يحتاج إلى أى تفسير ، إذا تذكرنا أننا وصفنا النحكم بأنه يتضمن دائما الذاتية فى الاختلاف ، (۱). فإذا قلنا أن ( سقراط كان فيلسوفا أخلاقيا ) فإننا نعنى بللك سقراطا الذى كان يتحدث فى الأسواق و كان دميم الخلقة ، وكان حكيما ، و تناول السم ، فنحن هنا حللنا شخصية سقراط من ناحية ثانية ركبنا هذه السمات أو الصفات فى شخصية واحدة، وإذن فكل حكم مخليلى و تركيبى معا .

و بعد هذا يأخذ بوزانكيت في تحليل هذه الأحكام ، و نحن لن نسير معه في هذا التحليل ؛ لأن تحليله هذا بأعترافه هو نفسه ليس القصد منه إلا لتسهيل المدرسي ؛ فمالحكم كما رأينا في صميم مذهبه مرتبط بالشعور وهو واحد و كلي و متصل . و مع ذلك فسنأخذ من بوزانكيت تخليله لبعض الأحكام لكي نقترب عن كثب من طبيعة تفكيره . إأن الحكم بأبسط صوره هم حكم الكيف ؛ و يعبر عن حكم الكيف و حكم المقارنة تابعه المباشر بصوت التعجب و بالقضية غير الشخصية .

و حكم الكيف السليم يثبت محتوى مباشرا بسيطا من الحقيقة الحاضرة ، وحينما أصرخ و كم هي ساخنة ، فإنني أفعل ذلك لأن الطقس ساخن والحجرة ساخنة أو لأنني مصاب بالحمى . و في كل هذه الأحوال ينتمي المحتوى وساخن الى شئ ، و لا يكون منعزلا عما يحيطني ، و لكنه يوجد و يمتد إلى بعض من الأشياء . و إنني هنا إذ أحكم بهذا ، فإنني أثبت محتوى مباشرا و بسيطا لا محتوى مطلقا .

Bosanquet; B.: Logic or the morphology of Knowledge. P. 92. (1)

و بهذا المعنى فإن صوت التعجب أو الكلمات الأخرى مثل وشي، وكم هو قبيح ، ومثل هذا الألم، وكم هو مخيف، تعبر عن أحكام .

ووحكم الكيف هي الجرثومة أو الحالة البسيطة للحكم الإدراكي (١) فحكم الكيف لا يتعدى الاحساس بالحاضر ، أما الحكم الادراكي فيعبر عن وفكرة بجرى وراء الحاضر (٢) فحينما نتعرف على رجل و ندعوه باسمه فإننا نقول (إننا نرى فلانا) و هنا نحن ندركه أو يكون حكمنا إدراكيا لا يقف عند حاضر ما نراه أو ما نحسه، وإنما يتعداه إلى فكرة تقوم وراءه . و من ثم فإن الحكم الإدراكي حكم تركيبي لأنه يركب الإدراك الحاضر بفكرة ، أما حكم الكيف فهو تخليلي و في هذا يقول بوزانكيت و أنني أعتقد بأننا يجب أن نوحد بين الحكم التحليلي للحواس وحكم الكيف ) (٣) .

أما حكم الاشارة فهو يندرج تحت حكم الكيف ، و لكنه أكثر قليلا من حيث التحديد ، و أمثلة هذا الحكم ( هذه ساخنة ) ( إنها تمطر الآن ) ( إنها مظلمة هنا ) أو باختصار الحكم الذي يبدأ بالهنا و هناك - الآن - ثم - هذا وذاك و غيرها من الحروف التي تشير إلى مكان و زمان أو ظرف معين .

و أما حكم المقارنة فهو حكم منبثق من حكم الإشارة الكيفى ، أى أننا نستخدم فيه أيضا حروف الإشارة الآنفة الذكر . و الأمثلة على أحكام المقارنة هى «هذا أكثر أحمرارا من ذاك » و إنها أسخن هنا من هناك .

و لكن حكم المقارنة الذى قلنا أنه منبثق من حكم الإشارة الكيفى يكون له بعض النواحى الكمية ؛ فإذا أخذنا المثال التالى • هذا أكثر أحمرارا مما كان، فالاحمرار موجود هنا في كلنا الحالتين ، و كل ما حدث هو أن الاحمرار قد زاد

Ibid: ch. II, P. 102.

Ibid: P. 102.

Ibid: PP. 103 - 104.

عما كان عليه أى تعرض لتحول كمني ، وهو تزايد الاحمرار أو بتعبير بوزانكيت نفسه 9 أن الكيفية التي تغيرت ، و التي لا زالت هي نفس الكيفية ، مرت بتغير کمی) . (۱)

و هناك أحكام مقارنة أخرى تتصل بالزمان و المكان و تستخدم لفظي ﴿ أَقُرْبِ وه أبعده . و يرى بوزانكيت إننا نستطيع أن نقول لفظى ه أكثر و ه أقل ، حينما نحول الكيف إلى كم ( أي حينما نحول اللون الأحمر مثلا إلى موجات، أو صفة السخونة إلى درجات معرية و هكذا .

و هناك علاوة على هذا أحكام كيف لا تستقى من محتوى مباشر بسيط ، ولكنها تقوم على ( كيفيات رئيسية و أساسية .. أي تقموم على اختمالافات تستمد قيمتها من مستوى أو غرض مفترض مقدما ٤ (٢) . و من أمشلة هذه الأحكام ما يلى:

و الأمثلة من بوزانكيت : ﴿ هَاتَانَ الآلتَانَ مَخْتَلَفَتِينَ صَوْتًا ﴾ ﴿ جَلاستُونَ وشمبرلين رجلان مختلفان تماما ، و ﴿ إِن النصر نادر مثل الهزيمة ، و غيرها .

و يؤكد بوزانكيت أن الكيفية تختلف عن النوع ، و من ثم فإن النوع ينتمي الى الكم لا إلى الكيف ، يقول بوزانكيت و لا يجب أن نخلط بين الكيفية و بين النوع ، فالنوع هو الكيفية الأساسية أو المميزة ، و يتضمن سلسلة من الأفكار التي لم نناقشها بعد .... و المقارنة فيما يتعلق بالنوع تالية للكم و تتضمن أفكارا أخرى) (٣) .

و لن نسير مع بوزانكيت في هذا التحليل إلى النهاية ، لأنه هو ذاته لا يرغب

(1) Ibid: P. 110.

<sup>(1)</sup> Ibid: P. 117.

**<sup>(</sup>T)** Ibid: P. 119.

في هذا التحليل ، فالارتباط عنده هو الأساس و في الميتافيزيقا و في كل شيع ، أما التجزئة فهو يقف منها موقف المعارض الجسور . هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى رأينا أن الحكم وهو الأساس عند بوزانكيت لا يبدأ بالانطباعات أو الأفكار أو التصورات ... إن المنطق عنده يبدأ - بسبب هذه النظرة الكلية ذاتها - بالحكم . وعلى ذلك فهو يرفض رفضا قاطعا كل بجزئة بين الانطباعات و الافكار و التصورات و الأحكام ، كما أنه يرفض انجاه لوتز الذي يجزئ العمليات المنطقية فيبدأ بالانطباعات ثم بالأفكار أو التصورات ثم بالحكم ، و أقتطف عبارته القائلة و بأن الأحكام يجب أن تفترض على الأقل تصورات بسيطة ، لأن الاحكام تتكون من التصورات (1) . و بوزانكيت يلتمس عذرا للوتز فهو يقول بعد ذلك و إنه لمن الصعوبة أن نعتقد في أن مثل هذا النقاش يعبر حقيقة عن فكر لوتز ، فقد يكون هذا قد نتج عن شغف لوتز الزائد في أن يقدم ترتيبا واضحا و كاملا لقارئية ، (٢) .

و يسير نقد بوزانكيت لهاده النظرة التي تجزئ العمليات المنطقية خصوصا كما وجدها عند لوتز على النحو التالي :

إذا مثل إحساس أو إدراك ما للشعور ، فإنه يحمل على التو صورة للتفكير . وأنا لا أقول أن ذلك يعد بمثابة حكم جرثومي و لكن ذلك يعد بالتأكيد فعلا ، لأنه أحدث تغيرا ما في المدرك ، و يجب أن يكون لهذا الأحساس أو الادراك ذاتية و إلا لما كان شيئا بالنسبة إلى الشعور ، كما يجب أن يكون مختلفا عن غيره و إلا لما كانت له ذاتية ؛ كما يجب أخيرا أن يكون له ما يميزه بطريقة بخعله قابلا للمحمولات أو الكيفيات . إن الانطباع أو الفكرة الحسية يصبح أو تصبح فكرة منطقية حينما نثبته في اسم . و الذاتية و الاختلاف و بالتالى المثول للكيفيات

Ibid: P. 29.

Ibid: Intoduction. P. 29.

يجعلنا نطلق اسما ، و قد سبق أن قلنا أن فعل التسمية يتضمن دلالة منطقية ، والنتيجة هي أن الإحساس أو الادراك حكم .

إن الحكم - يقول بوزانكيت - ليس في علاقة مع الانطباعات أو الأفكار أو التصورات ، و ليس مجمعا آليا من أجزاء تبقى منفصلة عن بعضها البعض ، إنه تعبير عن الوحدة التي يتكون منها الشعور ، (١) .

و قد مختوى الأحكام على أفكار مركبة ، و لكن كل حكم من حيث هو حكم إنما يوضع محتوى فكرة واحدة أو مفردة . إن الافكار و الانطباعات لا توجد منفصلة عن بعضها البعض كما هو حال الكلمات على الصفحة و لكنها توجد مرتبطة .

و يخلص بوزانكيت من نقده هذا إلى أن الحكم يوجد من البداية و ليس التصور إذ التصور لا يوجد إلا في فعل الحكم . وهو يقول في هذا و إن الحكم أو بعض العمليات الشعورية المشابهة له ، يكون لدينا منذ البداية ، و إننا نحصل بالتأكيد على حكم عند التسمية و ما يتبعها من عمليات » (٢) كما أن و الأفكار المستخدمة في الحكم ليس لها وجود خاص محدد و إنما لها دلالات عامة » (٣) .

يقول بوزانكيت أن حديثه عن الترابط و الحقيقة و عن التوافق في الطبعة الأولى لكتابه المنطق أو مورفولوجيا المعرفة قد أسئ فهمه ، و سبب سوء الفهم هذا راجع إلى العبارة التي قال فيها دمن الضروري لفعل الحكم أن يشير دائما إلى الحقيقة ، تلك الحقيقة التي تذهب وراء الحكم و تكون مستقلة عن فعل الحكم

Ibid: P. 31.

Ibid: P. 32. (7)

Ibid: ch. 1, P. 70.

نفسه (١) فلقيد أخذ بعض الناقدين هذه العبارة متقطعة من السياق الكلى للمذهب، ووضعها البعض الآخر بأسلوب مخالف تماما عما نجدها في الكتاب الحالي بحيث نتج عن اتجاههم هذا ؟ أن تصبح هذه العبارة متوافقة مع تصور الحقيقة كعالم خارجي موجود بالنسبة إلى فكرنا يكون متشابها أو غير متشابه مع أفكارنا ، وهذا التشابه ينتج عن ما هو حقيقي ، أما اللانشابه فينتج عن ما هو زائف. و لقد ذهب هؤلاء في محاولة حل هذه المشكلة ، مستندين إلى الفكرة الرئيسية و هي أن ( الحقيقة هي الكل) ، إلى القول ٥ بأن العالم خارج الفكر لا بمكن أن يدعم بواسطة الفكر ، (٢) و هذا - يقول بوزانكيت - سوء فهم و خلط كبيرين .

و بعد هذا يبدأ بوزانكيت في توضيح مذهبه أو نظريته فيقول و إن الحقيقة تكون مستقلة عن الحكم بمعنيين (٢) ففي المعنى الأول نجد أن هناك حقيقة قصوى ، هي خبرة سامية عن كل ما نخبره، و يجب أن نسلم بهذه الحقيقة طالما كنا غير قابلين لعوالم الأفراد كعوالم منفصلة و غير مرتبطة، و حينما أتخدث عن هذه الحقيقة على أنها مستقلة عن فعل الحكم ، فإنني لا أقصد إبعاد القول القائل بأن الحكم بدرجاته المتفاوتة يشارك في تدعيم الحقيقة و يكون عنصرا في حياتها ، ففي هذا المعنى المحدد تكون الحقيقة متداخلة مع الحكم ، و لكن تداخلها معه ليس توافقا Correspondnce كما أن تداخلهما لا يعنى فسخا عن أصل . ولذلك فالحقيقة و الحكم صورتان متداخلتان للحقيقة القصوى ، ولكن تداخلهما لا يعني توافقهما كتوافق الصورة مع الأصل ، هذا هو المعني الأول .

أما المعنى الثاني فيذهب إلى و أن الحقيقة تتبدى لنا في عالم تجربتنا بطريقة

<sup>(1)</sup> Bosanquet; B.: Logic or the morphology of knowledge Book II, ch. ix, P. 264.

<sup>(2)</sup> Ibid: P. 264. (3) Ibid: P. 264.

مستقلة عن فعل الحكم ؟ (١) . و إننا نركب عالمنا كتفسير أو فهم يحاول إعادة الوحدة التي فقدتها الحقيقة بواسطة إظهار اختلافاتها ، و هذا التركيب أو التكوين هو عالمنا العقلى ، وهو صورة من الحقيقة ، حاوية لبعض خصائصها ، و هناك صورة أخرى ، أعلى أو أدنى ، و لكن لا واحد من هذه الصور يمكن أن يكون عالما خارجيا لفكرنا ؟ (٢) . و إذا سألنا الآن كيف يمكن أن نعرف خطأ أو صواب تفسيرنا أو فهمنا ، و كيفية احتوائه أو عدم احتوائه على خاصية الحقيقة و فإن الإجابة تأتينا من مبدأ عدم التناقض ، الذي ليس إلا صورة أخرى من مبدأ و أن الحقيقة هي الكل ؟ (٣) . إن مبدأ عدم التناقض يقول بوزانكيت وضعى و تركيبي، كما أن قوته لا يمكن نخاشيها بواسطة التصوف المنطقي بألا تقول شيئا ، إذ أنك لو حاولت ألا تقول شيئا فإنك تكون متناقضا مع ضجيج و تكاتل الخبرة ، والتناقض هنا لا يكون بينك و بين العالم الخارجي ، و لكن بينك و بين ما يدخل في كيانك، كما إنك تترك ما يدخل في كيانك متناقضا مع ذاته إذا لم تقل شيئا .

و هذا التحليل الأخير يقود بوزانكيت إلى القول بأن و مذهبه في الحقيقة داخلي أو فطرى بالكلية immanent النيس هناك معيار خارجي ، كما أنه توجد استحالة في تطبيق هذا المعيار الخارجي إذا ما وجد . إن المعيار يوجد ذاته كلية بما يفرضه علينا مذهب الترابط Coherence .. إنه الفهم المتقدم و لهذا الفردية إلى كصلة بالحقيقة التي نمتلكها وجودا و كيفية ، إنه التقدم من صورة الفردية إلى صورة أخرى ، من الفردية التي لا تذهب وراء ذاتها إلى الفردية التي خبرت التناقض .. إنه نتاج الاهتمام و الاستهداف في تفسير ما يمكنك تفسيره ، و دفع التفسير إلى أبعد مداه في استجابته إلى طلب تخريك التناقض في الكل النسبي للخبرة على كل مستوى . و هذا الاهتمام ، و هذا الهدف ، هو المفتاح الذي يتعقبه الحكم

<sup>(1)</sup> Ibid: PP. 264 - 265.

<sup>(2)</sup> Ibid: P. 267. (3) Ibid: P. 267.

من البداية إلى النهاية ، (١) .

لقد أصبحت هذا This هنا في مذهب الترابط لا تشير إلى شع خارجي ، بل أصبحت تتصل أساسا بالحقيقة الكلية ، و هذا هو المقصود بالفهم المتقدم ، هذا من ناحية ، و من ناحية أخرى فلقد أصبحت ﴿ الفطرية هي الشرط المطلق لنظرية الحقيقة ، (٢) وهذه الفطرية أو الداخلية هي التي مجمل الترابط مضادا لنظرية التوافق لتلك التي اتخذتها الواقعية الساذجة كأساس لهما ، و التي تقرر بأن هناك نه إفقاً بين الأفكار و بين الأشياء البسيطة . إن الحقيقة يقول بوزانكيت ، واحدة . و هم صورة أخرى لمبدأ عدم التناقض، وللمبدأ القائل بأن الحقيقة هي الكل. وللمذهب القائل بأن الترابط هو اختبار للحقيقة و الواقع، (٣). و ينتج عن هذا أن الحقيقة هي معيار ذاتها، و إنها هي التي تختبر ذاتها ما دامت الحقيقة هي عدم التناقض وهي الكل و هي الترابط . أما ما يعنيه بوزانكيت بالترابط فهو وذلك التركيب الأقصى للجسم الكلي للخبرة مع ذاته، ،(١) و هو لا يتضمن التوافق ولا يقع في أغلوطة التوافق هذه و إن مذهب الترابط هو النظرية الحقيقية الوحيدة (٥٠). وحقيقية هذه النظرية مرتبطة بعملها مع الحقيقة وليست مرتبطة بنظرية التوافق.

## رابعاً : الحالات العقلية و الحكم و الحقيقة :

لا يعني بوزانكيت بالحالات أو الوقائع حرية الاختبار أو الانفعالات ، و إنما يعنى بها تلك الحالات التي تهتم بالحكم . إن الرأى القائل بأن هناك علاقة بين الحالات العقلية و الحكم يقوم على اعتبارين رئيسين : - ﴿ الأول أنه ليست هناك

<sup>(1)</sup> Ibid: PP. 264 - 265.

<sup>2)</sup> Ibid : P. 267.

<sup>(3)</sup> Ibid : P. 267. (4) Ibid : P. 291.

<sup>(5)</sup> Ibid: ch. x, P. 295

حالات عقلية في اللشعور الانساني هي مجرد حالات عقلية ، و لكن كل حالة تحتوى على مادة .... و الثاني أن الاختلاف بين الحالات العقلية و الأفكار وبين المعنى يقوم في استخدام تلك الحالات و الأفكار؟ .

فمن حيث الاعتبار الأول نجد أن كل محتوى حسى أو إدراكى - على الأقل فيما يتعلق بالمتعور الانسانى - يحمل طابع بعض العلاقات الرمزية ، و يسلم بموضعه و مكانه في الحكم النسقى الذى يثبت عالمنا ، فليست هناك أفكار لاتثبت الحقيقة سواء بطريقة مهاشرة أو غير مباشرة ، و من ثم فكل شئ له مغزاه ورموزه ؛ فالاحساس يكون ممتناء بعمل الفكر ، و نحن لا نستطيع أن نفصل الإحساس عن الفكر » (۱) .

و من حيث الاعتبار الثاني فإن الاختلاف بين الحالات العقلية أو المحتويات أو الحوادث ذات الوجود العقلي أو الافكار و بين المعنى أو الأفكار العامة للموضوعات الحقيقية يقع في استخدام Use الأولى The former .

و إن عالم معرفتنا ، و فهمنا ، و احساساتنا ، و إدراكاتنا يحتوى فى ذاته على كتلة من المادة النفسية أو العقلية ، (٢) . و يرى بوزانكيت أن تداعى الأفكار Association ليس كافيا وحده فى تغطية المعنى ؛ إن التفكير فى شئ شئ أخر يرتبط به يختلف عن معالجة الشئ الواحد كصفة أو خاصية للآخر ، و مع ذلك يقول بوزانكيت إننا تعلمنا أن كل تداع يرتبط فى أساسه بالحكم ، و حينما يثبت الحكم خاصية للموضوع فإنك مخصل على معنى .

نحن هنا أمام أساس سيكولوجي يتدخل في الحكم ، و في المنطق بوجه عام . إننا أمام خلفية شعورية متحدة و مترابطة و تتصف بالديمومة ، هذا من ناحية ،

<sup>(1)</sup> Ibid: P. 298.

<sup>(2)</sup> Tbid: P. 299.

و من ناحية أخرى نجد أنفسنا أمام كتلة نفسية أو عقلية إن صح هذا التعبير البوزانكيتي، كما أننا نجد بوزانكيت - من ناحية ثالثة - ينادى بتداعي المعاني، وهو ميداً نفسى . إن كل تداع يرتبط في أساسه بالحكم - و هذا كلام بوزانكيت -ونحن حينما نحكم بإزاء واقعة ما إنما تتداعى لدينا كل الوقائع الأخرى . ترى أيكون بوزانكيت قد تأثر بفرويد ، ذلك الذي نادي بأنه توجد لكل منا خلفية لا شعورية تؤثر على سلوكنا ، و المجاهاتنا ، و ميولنا و عواطفنا ؟ الاجابة هي أنه يمكن أن يكون بوزانكيت قد أطلع - و دائرته الثقافية متسعة غاية الانساع - على فرويد وتأثر به ، و لكن يجب أن نقرر هنا بأن هناك بعض الاختلافات الرئيسية بينهما : فبينما يتحدث فرويد عن اللاشعور وهو شعور كامن يؤثر على مجريات الشعور الظاهر ، نجد بوزانكيت لا يتحدث عن هذا المعنى و لا يستخدم مصطلح اللاشعور على الاطلاق . إن يقظتنا فقط هي التي تستدعي سائر الشعور و نحن بإزاء الحكم. إنني حينما أحكم فإنني أكون شاعرا شعورا متيقظا بارتباط ذلك الحكم بسائر الوقائع ، و باندماجه في وحدة كلية شاملة . علاوة على أن بوزانكيت يستخدم مبدأ عدم التناقض في تحريك العقل و توجيهه نحو ربط و توحيد الحكم . و لا نجد شيئًا من هذا عند فرويد . ضف إلى ذلك أن الخلفية اللاشعورية عند فرويد إنما تقوم على التطور التاريخي للفرد ، و تعتمد أو تتأثر أو تتشكل بالأحداث وبالذكريات التي مرت على الإنسان منذ ميلاده ، أما في بوزانكيت فالشعور خلفية فطرية موجودة أصلا و لم تكتسب من أحداث الحياة ، ولم تقتطع من نواحي نشاطها المتعددة .

و إن الموضوع يصف المحمول ليس بأقل مما يصف الموضوع المحمول؛ ذلك لأن الحكم والتعبير الموجز لنفس الوحدة التي نتفوه بها ستظهر أكبر في الاستدلال،حيث تصف المقدمات النتيجة، كما تصف النتجة المقدمات، وهذا يفسر

لنا كيف يظهر المحتوى العقلى أو النفسى على أنه أكبر في المعنى منه في المعنى منه في المعنى منه في المعنويه(١).

و نخلص من هذه العبارات إلى أن القول الذى نثبته فى حكم أو فى استدلال يكون معناه أكبر من محتواه، كما أن المعنى و المحتوى مترابطان غير منفصلين وفأنت لا تستطيع أن يجد نوعا من الخبرة يكون بالضرورة فى حالة عقلية وليس أكثر من هذا ، كما أنك لا تستطيع أن يجد خبرة تتضمن بالضرورة موضوعا مدركا ليس إلا، إنه لمن الخطأ الجوهرى أن ننظر إلى أى منهما فى حالة انفصال، (٢)

و هنا أيضا نلمس إنجاه بوزانكيت الترابطي و الكلي افهو يقرر هنا أن المحتوى يرتبط بالمعنى ، كما يرتبط المعنى بالمحتوى ، و يرى تأكيدا لانجاهه الكلى هذا؛ أن من الخطأ الواضح و الخطير ، أن ننظر إلى كل منهما و هما في حالة انفصال.

و بعد هذا يتناول بوزانكيت إرساء أسس مذهبه ، فيقرر بأن المبدأ الرئيسى الذى يسيطر على منطقه و ميتافيزيقاه و على المعرفة و الحكم و الخبرة هو المبدأ القائل (بأن الحقيقة افإن هذا المبدأ يتسحب على الواقع أيضا فما هو حقيقى هو واقعى و ما هو واقعى هو حقيقى و فكل يعزز أو يدعم الآخر، وهذا المبدأ الاخير هيجلى خالص، بل إنه يعتبر المصطلح الأساسى عند هيجل والذى ذاع انتشاره ، وأصبح من أهم كلمات وصيغ وعبارات هيجل.

ثم يعدد بوزانكيت بعد تقريره لهذا المبدأ ثلاثة نقاط ذهبت إليها النظريات الشائعة عند تناولها للعلاقة القائمة بين العقل وبين الحقيقة ،والذي يقصده

Ibid: P. 301.

Ibid: P. 302.

بوزانكيت بالنظريات الشائعة هنا هي الواقعية الساذجة والواقعية البراجماسية ، وفي كلمة واحدة كل نظرية تضاد أو تعارض نظريته المثالية ، أما النقاط الثلاثة فهي :- النقطة الأولى :

هى أن الموضوعات الخارجية الممتدة أو الجسمية، ليست بأى معنى أو درجة حالات للعقل اذلك لأنه ليست هناك حاجة لأن تصبح عقلية لكى تعرف اوإذا كانت حالات عقلية فلن تعرف على أنها منفصلة عن الذات العارفة .

#### النقطة الثانية :

و يتبع ذلك أن بوزانكيت قد أخطأ في قوله بأن هناك قيمة للمثالية الذاتية كحقيقة جزئية أو غير كاملة .

#### النقطة النالغة :

«إنه لمن الخطورة أن نقول بأن الحكم يثبت العالم ، و إنه لغير حقيقى أن نقول بأننا ننسب المحمول إلى الموضوع ، أو أن الاستدلال هو عملية تركيب مثالية ، أو أننا نركب الحقيقة مثاليا (١٠) .

وبعد هذا يأخذ بوزانكيت في الرد على هذه النقاط الثلاثة: فيقول بالنسبة إلى النقطة الأولى اإن طبيعة الحقيقة لا تعتمد على المعرفة ، و لكن من الخطأ أن نقول بناء على ذلك وأن الحقيقة هي تلك التي تنفصل عن المعرفة (٢) ومادامت الحقيقة لا تنفصل عن المعرفة كما يقول بوزانكيت، ومادامت المعرفة تتعللب لكى تقوم كنظرية، تفسيرات وإسهابات ومخاليل وارتباطات شتى الو ما دامت المعرفة تروم التفسير أو التوضيح فإن طبيعة هذا التفسير ذاته تتعللب دراية و إحاطة بالكل افلكي

(1) Ibid: P. 306. (2) Ibid: P. 305.

تفسر شيئا يجب أن تفسره بما هو أوضح منه وبما هو أكثر منه ،ولن تستطيع ذلك إلا إذا تناولت ما تروم تفسيره في ضوء الكل، فتنتقى من هذا الكل على فهم الشئ أو تفسيره قد يكون مثيلا للشئ المراد تفسيره أو مضاداً له أو قريبا منه أو شبيها له هل نحن هنا أمام المبدأ الاغريقى الشهير بأن الشبيه يدرك بالشبيه ، و الضد يدرك بغضده ،نعم نحن أمام هذا المبدأ ،ولكن تركييز بوزانكيت—وهو في ذلك متأثر بالهيجلية تمام التأثر — إنما يكون على النصف الأخير ،وهو ذلك الذي يقوم على مبدأ عدم التناقض ، و من ثم فالتفسير وهو أمر ضروري لقيام نظرية المعرفة يجب أن يرتبط بالإحاطة بالكل و لما كان الكل هو الحقيقة فينتج عن ذلك أن التفسير بوزانكيت وإنني أوافق تماما على أنه من المستحيل أن تكون لدينا نظرية في المعرفة من نظرية المعرفة أنه من المستحيل أن تكون لدينا نظرية في المعرفة من منفصلة عن نظرية الحقيقة» (١) .

إن مادة حالاتنا العقلية تميز حقيقة وفعلا الموضوعات الخارجية اوهى حينما تميز الموضوعات الخارجية تتوقف عن مجرد كونها حالة عقلية وينتج عن ذلك أن طبيعة الموضوعات الخارجية متصلة بمادة العقل (٢).

ومن ثم فإن الموضوعات الجسمية هي كما نعرفها تماما، وهي حاصلة على الخصائص التي تصفها بها معرفتنا إذوأن مادة الحالات العقلية تدخل فيهاه (٢). فالموضوعات الخارجية متصلة بمادة العقل، ومادة الحالات العقلية ترتبط بها أو تدخل فيها. وهنا نجد أنفسنا أيضا أمام انجاه بوزانكيت الترابطي والكلي.

ومع ذلك يلاحظ بوزاتكيت «أن الموضوعات ليست فقط مجرد حالات عقلية للعقول الخاصة،وذلك لأنها أولا ليست حالات للعقل بل تتداخل مع العقل

Ibid: P. 309.	(1)

Ibid: P. 310.

Ibid: P. 310.

وتسميز بالمادة التي تمرست بحالات هذا العقل النها لأنها لو كانت حالات للعقل المنان تكون حالات أي عقل خاص اولكن حالات كل العقول (١٠٠٠).

والنتيجة هي أن هناك تداخلا بين الحالات العقلية وبين الموضوعات الخارجية وبذلك تسقط النقطة الأولى .

أما عن النقطة الثانية والمتعلقة بالمثالية الذاتية فيعتقد بوزانكيت أن المثالية الذاتية علم على الرغم من خطئها إلا إنها تعتبر خطوة نحو الفلسفة وخصوصانحو المنطق . ويقول بوزانكيت إنني أفهم المثالية الذاتية على أنها تعنى وإننا لا نعرف إلا حالتنا العقلية الخاصة (۲)، وهذا قول غير حقيقى و لكنه مع ذلك أكثر حقيقة مما نجده في الواقعية الساذجة التي ترى أنه من الضروري أن تكون الموضوعات منفصلة عن العقول ، وبذلك تمثل المثالية الذاتية التطرف في الجهة المضادة للواقعية الساذجة . إن المثالية الذاتية تقوم على حقائق أساسية تتعلق باتصال أو استمرار الطبيعة خلال الواقعية والمنابئة الذاتية تقوم على حقائق أساسية تتعلق باتصال أو الاستمرار الطبيعة خلال المؤاص ، وهذا الاستمرار أو الاتصال وذلك الاعتماد هما ما تنكرهما الواقعية في الخاص ، وهذا الاستمرار أو الاتصال وذلك الاعتماد هما ما تنكرهما الواقعية في الحقيقية إلى مجرد بجمع للحالات العقلية (۱). وهذا الخطأ لا يجعله مثالية متكاملا، ولكنه يجعله مثاليا غير متكامل المثالية ،إنه يجعل العالم في عقلي أو عقلك أو عقلك مثاليته ذاتية لأنه لا يربط الواقع بالحقيقة أو الحقيقة بالواقع ولا يربطهما بالكل .

إن المثالية الذاتية حينما تعالج العالم الحقيقي، إنما تعالجه معالجة خاطئة فتجعله مجرد نمو أو تركيب لحالاتنا العقلية ومعتمد في وجوده على عقولنا الخاصة، وهي بهذا تؤكد ما يسميه بوزانكيت بصعوبة أو مشاق الواقع من ناحية التصور

Ibid: P. 312.

Ibid: P. 314.

النظرى، ومن ناحية إدراك تفصيلاته ، فمن ناحية التصور بخد أنها تبغى أن تصل دائما إلى مستوى حياة العقل ، فحينما تفكر فيما تعنيه بالواقع يجب عليك أن تفكر أيضاً في الشعور و المشاعر و الذكاء بمستوياتهم المختلفة . ومن ناحية إدراك التفصيلات فإنها تعتمد لا على مجرد التوافق مع المعطيات الصلبة بل على الكل الذي يحمل هذه المعطيات ، ومن ثم فليس هناك إدراك بسيط . وكل هذه دروس نستقيها من المثالية اللماتية ، لذلك فإن بوزانكيت يرحب بالمثالية - رغم خطفها وقصورها المثالية المطلقة .

وتبقى الآن النقطة الشالشة و الأخيرة المتعلقة والخاصة بأن حكمنا يشبت العالم، وأن الحكم و الاستدلال يركبان الحقيقة وهنا يقول بوزانكيت أن العبارة القائلة بأن الحكم يشبت العالم إنما هي عبارة ( تؤيد فكرة انجاه إثباتي كلى للعالم كأمر مميز عن الحكم المنعزل أو القضية التي ننظر إليها في المنطق (١).

إن كل شئ حاصل على معنى ،وكل ما هو حاصل على معنى يثبته فكرنا طالما يستقر عليه أو حينما تقع عليه أعيننا في الكل الذي يحتويه. إن الإثبات بمعناه التام والذي يصدق على حكم محدد يصدق أيضاً على انجاهنا إلى العالم ككل بكل تفاصيله المترابطة والمتداخلة.

إن أى حكم محدد يكون حكما على العالم بأكمله ،إذا ما ارتأينا ارتباطاته بسائر الأحكام المحددة الأخرى ،وما دامت الحقيقة هى الكل والواقع هو الكل ،فإن أى حكم محدداً أو قضية ذات موضوع ومحمول ورابطة لن يكون أكثر من إطار ظاهر لحكمنا الكلى على العالم بأكمله ،ومن ثم فإن حكمنا هو فى الواقع إثبات للعالم كله .

لسنا إلا عقولا محددة ؟ بمعنى آخر كيف يستطيع عقل محدد أن ينطق بحكم يثبت فيه العالم بأجمعه ؟ إن الإجابة هنا لا نجدها إلا في الميتافيزيقا التي وترينا بأن هذه العقول المتناهية التي تثبت العالم في المنطق هي مجرد أعضاء تشكلت في العالم وتثبت ذاتها من خلاله ورى بوزانكيت أن هاتين الوجهتين، المنطقية والميتافيزيقية حقيقتان.

«إن موضوع المعرفة ليس موضوعاً بسيطاً» (٢) كما أنه لا يعطى إلينا كلية، كما أنه لا يعطى إلينا على أنه كلى. ومن ثم فعلينا عند ادراكنا لموضوع ما أن ننظر إليه في ضوء الكل، بأن نسبره في أعماقه البعيدة والكلية، وأن نذهب إلى ما ورائه وعلى ذلك فعالمنا لا يمكن أن نعرفه ككل وكنسق إلا بأن ندرك ما لم يعط إلينا.

بمعنى آخر إذا كان مو ضوع المعرفة ليس بسيطا فهو كلى الكن كليته تلك لا تعط إلينا وإنما تكون وراء الموضوع دائماً الانقدم إلى فهمنا الكثير مما لا ندركه على التو فيه كموضوع محدد.

وعملية السبر والربط التى نقوم بها هنا لكى نكمل الموضوع الذى لم يعط إلينا كاملا ،وعملية الفهم تلك التى تذهب إلى ما وراء الموضوع لترى ارتباطاته فى ضوء الكل ،وقانونه الذى يرتبط به وكيفية وجوده فى نسق كلى ،هى ما نسميها بعملية تركيب للحقيقية والواقع، ومن ثم يجوز لنا أن نقول إننا نركب الحقيقة هذه مثاليا فى فهمنا وفى حكمنا وفى استدلالنا ،وعملية التركيب المثالية للحقيقة هذه ترتكز على أن اكل واقعة محددة تذهب إلى ما وراء ذاتها ، وتكمل ، وتتم أكثر وأكثر بارتباطاتها (٣) .

<sup>(1)</sup> Ibid: P. 310.

<sup>(2)</sup> Ibid: P. 321.

<sup>(3)</sup> Russell; B.: A critical exposition of the philosophy of Leibniz. P.15.

## خامساً : نظرية الحكم في علاقاتها بالمطلق :

لقد هاجم رسل وستوت وتايلور وغيرهم من المناطقة والفلاسفة نظرية الحكم عند بوزانكيت، وذهبوا إلى أنها وتحمل في طياتها بالضرورة مذهب المطلق، (١).

و لقد أوضحوا أولا ضآلة و تفاهة مذهب المطلق. ومن ثم ضآلة وتفاهة نظرية الحكم المعتمدة عليه. ويمكن التعبير عن موقفهم في القول التالي :

وإن نظريتك المنطقية نزوى عابرة تكفى لقيادتك نحو مذهب المطلق ، ولكنها لا تدعك تقول ما تعنيه ، ومذهبك في المطلق هو مذهب ميتافيزيقي، .

ويجرى نقد نظرية بوزانكيت في الحكم على النحو التالى ؛ أنه إذا كانت كل الأحكام تصف حقيقة موجودة بواسطة ما هو كلى وعام، فإن النتيجة هي أنه لن يوجد لدينا موضوعات محمل عليها محمولات، بمعنى آخر لن يكون لدينا موضوعات مستقلة لها محمولات مستقلة، إذ أن كل الاحكام تستغرق في الكل بحيث تصبح كل المحمولات محمولات لموضوع واحد أو كمما يقول بوزانكيت وسيكون لدينا ثمتئذ مفردا نهائيا واحدا تنتمى اليه كل المحمولات، وهذا المذهب هو مذهب المطلق؛ (٢).

ويقول بوزانكيت إن معنى هذا النقد هو أن دهناك تهمتين توجهان إلى نظريتي في الحكم، (٢٠):

الأولى : هى أن المذهب المثالى -أى مذهب المطلق -زاتف ،ومن ثم فإن السابق - أى نظرية الحكم - يجب أن تكون زائفة أيضاً ، بمعنى أن هناك موضوعات نهائية لها محمولات ،وأن النظرية التي تنكر هذا التعدد هي نظرية زائفة .

Russell; B.: Principles of mathematics. P. 446. (7)

Joachim; H.H,: A study of the ethics of spinoza, Introductio, P. 9. (7)

Carr; H.W.: The monadology of Leibniz. P. 207.

والثانية : هي أن نظرية الحكم تربطنا منذ البداية برأى ميتافيزيقي معين غير صحيح و غير مقبول مما ينتج عنه في النهاية نزوى منطقية لا تعير اهتماما بالاحكام ولايصورها.

وبعد هذا يأخذ بوزانكيت في الرد على هاتين التهمتين الموجهتين إلى نظريته في الحكم، فيلهب من ناحية أولى إلى أن «ملهب الحقيقة الفردية المفردة يرتكز على الدليل القائل بأن الأفراد المتناهين غير حائزين على الاكتمال الذاتي أو التكوين الذاتي. ومن ثم فلا واحد منهم يمكن أن يكون جوهرا بذاته أو موضوعا مستقلا لا يرد إلى أصله».

وفحوى هذا الرد هو أن الجوهر يجب ألا يفتقر إلا إلى نفسه بينما يفتقر سائر ما عداه عليه، وإذا طبقنا هذا فإن النتيجة هي أنه لا يوجد بين الحقائق المتناهية المرجودة ما يستحق اسم جوهر، لأنها جميعا غير كاملة ذاتيا ومفتقرة في وجودها إلى غيرها، وأن المطلق هو الحقيقة الوحيدة التي تستحق اسم الجوهر ومن ثم فليست هناك أية حقيقة متناهية تكون جوهرا بالمعنى الكامل (١٠)، كما أنه لن يكون هناك أي حكم حقيقي ينبثق من هذه الحقائق المتناهية. إن كل الحقائق المتناهية ليس لها وجود ذاتي، ولا استقلال ذاتي، كما أن الأفراد المتناهين يختلفون في درجة حصولهم على هذا التكوين أو الاستقلال، والنتيجة هي أن المطلق هو الجوهر الأوحد الحائز على استقلال ذاتي وتكوين ذاتي، وهو الذي يجوز أن تخمل عليه كل المحمولات. وأن الحكم الحقيقي الأوحد ينبثق عن هذا المطلق. هل بوزانكيت هنا هيجلي التفكير أم أنه اسبينوزي الانجاه؟. هذا هو ما سنحققه الآن.

أن الكتاب الممثل لفلسفة اسبينوزا هو كتابه الرئيسي (الأخلاق) وأسلوب اسبينوزا في هذا الكتاب هو الأسلوب الرياضي، كما أنه يتبع فيه منهجا منسقا.

<sup>(1)</sup> Ibid: P. 253.

يقول جوكيم وإن الاخلاق مثال لأحسن منهج ممكن (١١). وفيه أيضا نجد تصور اسبينوزا لفكرة الجوهر كاملا، وفيه جمال مثاليات وقوة استدلالات وفي ذلك يقول كار إن (أخلاق) اسبينوزا تمتاز بقوة استدلالاتها وجمال مثالياتها الأخلاقية (٢٠). ولقد نهج اسبينوزا في هذا الكتاب النهج الهندسي الرياضي، وصب تفكيره في صيغ المسلمات والتعريفات والقضايا، فبدأ بالتعريفات وهي عنده ثمانية، ثم البديهيات وهي عنده سبع، ثم بالقضايا وهي عنده كثيرة. يهمنا منها الآن في نقطتنا قيد البحث القضية الرابعة عشر والقضية الخامسة عشر. تقول القضية الرابعة عشر :

15 - إلى جانب الله لا جوهر يوجد، و لا يمكن أن يتصور جوهر. لما كان الله مطلقا ولامتناهيا وبالتالى صفاته المكونةله (تعريف٢)، ولما كان من الضرورى أن يوجد (قضية ١١)، فإنه ينتج عن ذلك بأنه إذا كان هناك جوهر إلى جانب الله فيجب أن يفسر بواسطة صفات الله، لأنه لا يوجد جوهران لهما نفس الصفات (قضية ٥) ومن ثم لا يوجد أى جوهر ما عدا الله وأيضا لا يمكن تصور غيره وينتج عن ذلك:

- ١ أن الله واحد .
- ٢ الامتداد والفكر من صفات الله وليسا جوهرين .
- ١٥ أيا ما كان،هو في الله،ولا شئ يمكن أن يوجد أو يتصور بدون الله .

إلى جانب الله لا يوجد ولا يتصور جوهر (قضية ١٤) بمعنى آخر (تعريف٣) لا يوجد شع بذاته و يتصور بذاته. فالأحوال (تعريف ٥) لا يمكن أن تكون أو

<sup>(1)</sup> Joachim; H H,: Astudy of the Ethics of Spinoza - Introduction. P.

<sup>(2)</sup> Carr; H. W: The Monadology of Leibniz, P. 207.

تتصور بدون الجوهر، و إن كان يمكن فقط أن توجد في الطبيعة المنقسمة وحدها و أن تتصور من خلالها. وإلى جانب الجواهر والاحوال لانجد شيئا (بديهية ١) إذ أن كل شئ إما أن يكون في ذاته (جوهر) أو في شئ آخر (حال)، ومن ثم فإنه لا يوجد أو يتصور شئ بدون الله. (١)

وبناء على هذه التعريفات والبديهيات وما يتبعها من قضايا، وعلى هذا النحو من نموذجه الهندسي في تأليف وترتيب أفكاره يأخذ اسبينوزا في توضيح السمات والخصائص والمميزات المتعلقة بالله .

هذه الافكار الاسبينوزية هي هي نفسها التي نجدها عند بوزانكيت وهي هي التي نجدها عند هيجل بصورة مخالفة. ولكننا نستطيع أن نقرر هنا بأن بوزانكيت قد تأثر بهيجل ولم يتأثر باسبينوزا ،والسبب في ذلك هو ذلك النمط الهندسي الرياضي في تأليف وترتيب أفكار اسبينوزا ذلك النمط الهندسي الذي لايؤمن به بوزانكيت تماما مثل عدم إيمانه بالمنطق الرياضي وبالانجاهات الرمزية في المنطق.

ويجب أن نلاحظ هنا مع بوزانكيت وأن إنكار الوجود اللاتي لأى حقيقة متناهية اليس تأكيدا على أن الحقيقة القصوى تكون كاملة بدونها ؛ فلا شيء له وجود ذاتي اولكن كل الأشياء تشارك في الحقيقة (١٠). إننا كأفراد متناهين وغير كاملين نمثل أعضاء يندمجون في كل، ويحتاجون إلى هذا الكل. و أعضاء الكل يمكن أن يحملوا ولكن بشرط وأن يحملوا على الكل موضوعهم (١٠). وأبعد من هذا فإن الفرد غير الكامل هو تبعا لدرجة عدم كماله يكون موضوعا يكون مع محمولاته حكما غير حقيقي وولكي نجعل طبيعته متوافقة مع حقيقية الكل يجب

<sup>(1)</sup> Freatbook of Western World No. 21 - Descartes & Spinoza.

<sup>(2)</sup> Bosanquet B.: Logicor the Morphology of Knowledge. P. 253.

<sup>(3)</sup> Ibid: P. 258.

أن نغيره ونعيد ترتيبه بحيث يمكنه أن يعبر عن الإرتباط الحقيقى بالمحتوى والكلى ١٠٠٥ و إن أفعال الفرد التي نصفه بها لا تتصل به، ومن ثم فإن الحكم الذي يظهر فيه كموضوع لا يكون حقيقيا، (٢).

والنتيجة هي أنه لا يوجد هناك إلا حقيقة فردية واحدة تكون كل المحتويات التي نثبتها لها في حكم هي محمولاتها النهائية. وما دام الأمر كذلك افليست هناك تعددية أو موضوعات نهائية لها محمولات. وهذا رد على الاتهام الأول.

أما بالنسبة إلى الاتهام الثانى وهو أن نظرية الحكم نزوى منطقية تربطنا برأى ميتافيزيقى معين منذ البداية ، فهو اتهام خاطئ أيضاً. إذ أن نظريتى في الحكم يقول بوزانكيت هي همذهب الموضوع الواحد، الحاصل على وجود ذاتى، والذي يعطى للوهلة الأولى الحرية الكاملة للحكم، (٢). ويرى بوزانكيت أن نظرية الحكم هنا ترى أن النظرية التقليدية للقضية التي تقسم القضية إلى موضوع ومحمول هي مجرد خرافة، وعلى ذلك فنظرية الحكم عند بوزانكيت ترفض التقسيم النحوى للقضية إلى موضوع ومحمول، إذ إنه مهما كان من تعدد أشكال هذا التقسيم، فإن هذا التعدد لا يعنى شيئا طالما أن جزءا معينا من الحكم لا يستطيع أن يحكم على الآخر، بل إن كل أشكال التقسيمات هذه إنما مخمل على الحقيقة القصوى وحسب.

ومن ثم يقول بوزانكيت «لايوجد اعتراض من أى نوع على مذهب الموضوع النهائى الواحد، يجعل هذه النظرية تصطدم بحرية صورة الحكم التى تهتم هذه النظرية أكثر من غيرها بتكوينها» (3).

<sup>(1)</sup> Ibid: P. 258.

<sup>(2)</sup> Ibid: P. 238.

<sup>(3)</sup> Ibid: P. 259.

<sup>(4)</sup> Ibid: P. 260.

ومن ثم يسقط الاتهامان و يبقى المنطق المثالى محتفظا بأسلوب جديد فى معالجة الحكم - أساس المنطق المثالى وبدايته ونهايته- وبنمط مغاير لكل من الانجاهات التقليدية المنحدرة إلينا من أرسطو و المذاهب الواقعية والواقعية الساذجة، ويبقى شامخا أمام المنطق الرمزى الذى كانت ولا زالت له صولات وجولات فى ميدان المنطق، ويبقى على بوزانكيت بعد ذلك كله لإرساء قواعد منطقه الجديد أن يأخذ بالنقد والهجوم كل هذه الانجاهات والمذاهب المنطقية .

\* \* \*

# نقد بوزانكيت للمنطق الصورى والرمزى والتكويني والواقعي الساذج والبرجماسي :

لقد رأينا خلال عرضنا للمنطق البوزانكيتى أن بوزانكيت لا يقبل القضية التى فتتها و قسمها المنطق الصورى إلى موضوع ومحمول ورابطة، كما رأيناه لا يقبل ذلك التسلسل الذى شجده فى الكتب المنطقية التقليدية والذى يبدأ بالانطباعات ثم بالأفكار أو التصورات ثم بالحكم. إن بوزانكيت يقف موقفا حاسما ضد كل اشجاه تسلسلى ويؤيد الانجاه النسقى فى المنطق بكل قواه ابنه يبدأ بالحكم الذى يعبر عنده عن وحدة الشعور بويرى أن الانطباع أو التصور لا يوجد إلا فى وحدة الحكم. ويهاجم كل محاولة تخاول شجزئة المنطق أو شجزئة عملياته إلى أجزاء محددة وقاطعة.

كذلك نجد بوزانكيت يهاجم القياس الأرسطاطاليسى إذ لا يمكن أن تكون صورة القياس هى الصورة الوحيدة التى نصب فيها كل معارفنا ،علاوة على أن صورة المعرفة بات مبدأ ايجابى تركيبى مرن لا يجوز تخديدها كلها فى قالب جامد صلب هو قالب مقدمتين و نتيجة .

ويأخذ بوزانكيت أيضا على عائقه نقد الاجماهات المنطقية، فيرى أن هناك

مغالطات ثلاث تتصل بالمنطق التكويني، المغالطة الأولى هي ثنايئتة Dualism والثانية المفاقيته Occaisinalism ، ثم ينقد المذهب الواقعي الفاقيته Occaisinalism ، ثم ينقد المذهب الواقعي الذي يرى أن كل فكرة تتفق مع شئ بسيط Simple thing ، وأن الأشياء المركبة تقوم ابتداء من الأشياء البسيطة، ومن ثم يذهب إلى أن العالم مكون من أشياء بسيطة متعددة تقوم بينها علاقة متفاوئة وينكر الحقيقة ككل .

وبرى بوزانكيت أن الوقائع البسيطة التى يتحدث عنها المذهب الواقعى «ليست واقعية ،وأن الأحكام المتعلقة بها ليست حقيقة» (۱) ، بل يرى بوزانكيت – أبعد من هذا – أن الواقعة أيا ما كانت ليست بسيطة بل إنها أكثر من بسيطة ، إلا أنها طبقا لمذهبه تشير إلى ماهو كلى. والواقعة بهذا المعنى الأخير هى واقعة ممتلئة كاملة تذوب فيها الوقائع البسيطة أو تتلاشى،ومن ثم نصل إلى الفكرة القائلة بأن الوقائع الممتلئة أو الكاملة تكون انساقا شاملة. وفكرة الانساق الشاملة هنا تذكرنا بانجاه بوزانكيت المنطقى الذى يؤيد وبعضد الانجاه النسقى في مقابل الانجاه التسلسلى الذى لا يقبله على الإطلاق.

أما المذهب البراجماسي الذي يقرن الحقيقة بالمنفعة، ويربط بين الظواهر وفائدتها، فهو مذهب يرفضه بوزانكيت تمام الرفض، علاوة على أن نظرة البراجماسيين إلى الحكم أو الأحكام لن تختلف في الجوهر أو في الأصل عن تلك النظرة التي وجدناها في المذهب الواقعي وفي المذهب الواقعي الساذج، هذان المذهبان اللذان رأينا بوزانكيت صريحا في رفض موقفهما المنطقي تمام الصراحة.

لنقترب الآن عن كثب لنرى رأى بوزانكيت في المنطق الرمزى فنجده يقول النقترب الآن عن كثب لنرى وصف المنطق الرمزى وصفا كافيا خصوصا في

<sup>(1)</sup> Ibid: P. 258.

تطوره الحالى (۱) ولكنه مع ذلك يرى أنه من الضرورى أن نرى الفرق بين المنطق الرمزى هذا أو المنتلق الصورى الذى استخدم الرياضيات البحتة في تكوينه وبين المنطق الفلسفى .

إن جوهر الاختلاف يقوم في أن المنطق الرياضي يقلب الكيف إلى الكم، فيحول الحكم إلى معادلة، وبذلك فهو يحول الفكرة المنطقية المرنة والعريضة للنسق المنطقي باعتباره كلا عضويا إلى الفكرة الصلبة والضيقة للكل والأجزاء الكميين.

وإذا كانت الرياضة تهتم بالكم ، و بتجانس الكليات وبالمكان والعدد ، فإن المنطق الذى يهتم بهذه المسائل يمكن أن نسميه بمنطق المعادلات . ولكن منطق المعادلات هذا غير كاف إذا ما طبقناه على المنطق بوجه اعم، لأن صور المعادلات غير كافية في الإشارة إلى المعنى الحقيقي للحكم المنطقي . ومن ثم فإن منطق المعادلات لا يمكن اعتباره منطقا ولا رياضة .

وعلى ذلك فإن المنطق الرمزى لا يعالج الموجودات أو المكان أو الزمان الفعليين، كما أنه لا يعالج المخصائص الفعلية للكليات ... لكنه يعالج الماهية الصورية للقضايا ،وهو يعالجها من جهة التضمن المتبادل بين القضايا و من ثم فإن هذه القضايا لا مختوى على شع أكثر من دوامها المنطقى (٢).

إن الرياضة البحثة تتكون من الاستنباط المنطقى من المبادئ المنطقية ،وهذا ينطبق أيضا على المنطق الرمزى ،وهذا الاستنباط يعتمد على علاقة التضمن بين القضايا ، في حين أن المنطق الفلسفي يهتم بالثبات المنطقى .

<sup>(1)</sup> Bosanquet; B.: Logic or the morphology of Knowledge Book II, P. 45.

<sup>(2)</sup> Ibid: Book II, P. 46.

ومن ثم فيمكن توضيح الفرق بين المنطق الرمزى المستعين بالرياضيات وبين المنطق الفلسفي بقولنا بأن وبأن المنطق الرمزى يهتم بقوانين التضمن المتبادل بين القضايا ... بينما المنطق الفلسفي يهتم بحالات الثبات المنطقي(١) .

ولكن ما الذي يقصده بوزانكيت بتصور الثبات المنطقي هذا؟ و ما معناه ؟ يقول بوزانكيت وإنني أفهم الحقيقة بأنها هي ثلث التي تميز نسقا من القضايا بخمله متحررا من التناقض الذاتي ومن التناقض مع بقية الخبرات، وودرجة عدم تعرض الحقيقة للتناقض الداخلي أو الخارجي هي درجة ثباتها المنطقي (٢)، وذلك بالإضافة إلى أخذها معناها و يقينها من النسق ،ويقول بوزانكيت وإن كل حكم يستمد معناه ويقينه من النسق (٢٠).

وينتقد بوزاتكيت فكرة التضمن فيقول والايمكن أن يكون هناك تضمنا يتم بصورة علاقة بين قضايا منعزلة لأن التضمن إنما يكون ضروريا من حيث بجنبه فقط التناقض الموجود في النسق (<sup>(2)</sup>.

و من ثم فإن المنطق الرمزي يختلف عن المنطق الفلسفي في حذف المنطق الرمزي لتصور الثبات المنطقي موالثبات المنطقي يعتمد على شيعين : الأول هو عدم التعرض للتناقض بوالثاني هو أن الحقيقة أو القضية لا معنى لها إلا في نسق مترابط . كما أنه يختلف عن المنطق الفسلفي في أخذه للقضايا على أنها وحدات منعزلة يهدف إلى معرفة التضمن المتبادل بينها، بمعنى آخر إن المنطق الفلسفي يهتم بالترابط النسقي لا بالتضمن بين وحدات منعزلة .

<sup>(1)</sup> Ibid: P. 45.(2) Bosanquet; B. Logic or the Morphology of Knowldge Book II, P.

<sup>(3)</sup> Bosanquet; B. Implication and Linear in Ference, P. 75.

<sup>(4)</sup> Bosanquet; B: Logic ar The Morphology of Knowledge Book, II, P. 46.

ثالثا فلسفة بوزانكيت السياسية

\* \* \*

#### 

# فلسفة بوزانكيت السياسية

يقول بوزانكيت في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه والنظرية الفلسفية للدولة) إن هذا الكتاب عبارة عن ومحاولة ما اعتقد أنه يكون الأفكار الأساسية للفلسفة الاجتماعية الحقيقية) (١). ويقول بعد ذلك أنه سوف يأخذ بالنقد والتمحيص والتفسير مذاهب أشهر المفكرين فقط وسيحاول أن يضعها بصورة واضحة وجلية. ويرى أن هذا هو كل ما يرجوه ويهدف إليه من كتابه هذا. ويعتقد بوزانكيت أن الخط العملى وإن كان يتأثر بالخط النظرى وبالأفكار المجردة إلا أن تركيزه سيكون أساساً على الخط النظرى وعلى الأفكار الفلسفية المتصلة بالدولة وبالسياسة بوجه عام.

إن النظرية الفلسفية للدولة التي يقدمها بوزانكيت في كتابه هذا يمكن أن نجد أساسها عند أفلاطون وأرسطو وعند فلاسفة محدثين، على وجه خاص عند هيجل وجرين وبرادلي وولاس؛ وفي هذا يقول بوزانكيت إن قراء الفلسفة يعتقدون بأن وجوهر النظرية المقدمة هنا يمكن أن نجده ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين نخص منهم هيجل وجرين وبرادلي وولاس؛ (٢). ويرى بوزانكيت أنه وإن كان تابعاً في نقاط عديدة لجرين إلا أن هناك نقطتين أساسيتين تثبتان استقلاله عنه؛ الأولى هي محاولة بوزانكيت تطبيق السيكولوجيا الحديثة على نظرية الدولة خصوصاً فيما يتعلق بالإرادة الحقيقية أو العامة وبتفسير العلاقة بين نظرية الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي وفي نظرية المحاكاة. والنقطة الثانية تتعلق باعتقاد بوزانكيت بأن وقت اعتبار انبثاق تقدير قيمة الدولة من الأفراد قد انقضى وولى.

<sup>(1)</sup> Bosanquet; B: The philosophical theory of the state, Introduction, P. Vii.

<sup>(2)</sup> Ibid., P. viii.

# قيام وشروط النظرية الفلسفية للدولة:

يطالعنا بوزانكيت في بداية الفصل الأول من كتابه والنظرية الفلسفية للدولة الما يعنى بالنظرية الفلسفية والفرق بينها وبين النظرية غير الفلسفية فيقول وإن الإختلاف الرئيسي يقوم في أن المعالجة الفلسفية هي دراسة شئ على أنه كلى، ودراسته من حيث هو في ذاته (۱) وذلك بخلاف الدراسات غير الفلسفية التي تهتم بالتفاصيل وبالجزئيات وتهدف إلى أغراض عملية ونفعية. يقول بوزانكيت إن النظرية الفلسفية (تعالج التأثير الكلى والمستمر للموضوعات) (۱) كما أنها تهدف إلى تأكيد ماهية الشئ، ووجوده وملامحه الكلية، ومجالاته العامة خلال العالم.

إن المهندس قد ينظر إلى الزهرة من زاوية مختلفة عن الزاوية التى ينظر إليها منها الكيمائي أو الفنان أو عالم النبات. أما الفيلسوف فإنه يحاول أن يرى الزهرة بكل معانيها دعلى أنها كلمة أو جرف مندرج في كلمات أو حروف كتاب العالم (٢)، وهذا هو مانعنيه بقولنا دراسة الشئ في ذاته ومن أجل ذاته. وبالتطبيق على مجال السياسة فإن النظرية الفلسفية التي تتناول الحياة السياسية لها طابع خاص فتتناول هذه الحياة في ذاتها ومن أجل ذاتها.

ويقول بوزانكيت إن التعبيرات مثل وفي ذاته و ومن أجل ذاته لايمكن أن يكون لها مدلول ومغزى إلا إذا اصطبغت بصغة الكلية فنرى موضعها وعلاقاتها بالكل الذي تنطوى محته، كذلك نرى مركزها في هذا الإطار الكلي الشامل.

إننا نستطيع أن نقول بمعنى ما أنه (ما من إنسان يحيا إلا وتوجد دولة) (٤) وهذا يعنى أنه توجد هناك دائما مجمعات أو ارتباطات أكبر من العائلة. ولكن هذا المعنى

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 1.

<sup>(2)</sup> bid., P. 1.

<sup>(3)</sup> Ibid., P. 2.

<sup>(4)</sup> Ibid., P. 3.

العام للدولة لايمكن أن يرضى شغفنا أو يشبع فضولنا بصدد ما نتطلع إليه فى الشيون السياسية، وعليه فإننا نتجه إلى معنى آخر أكثر تحديداً من هذا لكى نوقظ شغفنا بطبيعة وقيمة المجتمع الذى يندرج فيه الفرد كعضو مترابط مع سائر الأعضاء. ويقول بوزانكيت وإن مثل هذا الشغف إنماسوند وأوقظ بواسطة نوعين من الحياة الاجتماعية هما دولة المدينة عند اليونان القدامى، والدولة القومية عند المحدثين، (۱).

ودراسة دولة المدينة الإغريقية سوف تعطينا الملامح العامة والأسس الجوهرية لبداية الفلسفة السياسية، كما أن دراسة الدولة القومية سترينا كيف انتعشت الفلسفة السياسية وتطورت إلى أن وصلت إلى مثل هذه الدولة.

وإذا ما نظرنا إلى دولة المدينة الإغريقية في ارتباطاتها بميلاد الفلسفة السياسية، فإننا نجد أمامنا ثلاث نقاط تشد انتباهنا. الأولى: هي نوع الخبرة التي كانت سائدة، والثانية: نوع العقلية التي تتضمنها تلك الخبرة، والثالثة ، نوع الفهم أو التفسير التي استخلصها ذلك العقل من تلك الخبرة.

وبالنسبة للنقطة الأولى يقرر بوزانكيت أن دولة المدينة الإغريقية كانت تمتاز عن سائر الدول سواء مصر أو فينيقيا أو غيرهما في تواجد الشعور السياسي بمعناه الدقيق في خبرة المجتمع الإغريقي بالذات وفيه وحده. فلقد كان الحكم الذاتي المساواة Autonomy موجوداً، وكان لهذا الحكم الذاتي قانونه الخاص به، وكانت المساواة في الحقوق المدنية والسياسية Isonomy موجودة ومتغلغلة في صميم الكيان الإغريقي. ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التي هزت الإغريقي منذ فجر التاريخ مخاول جاهدة أن تعلن سواسية الناس في الحقوق يمكن أن

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 3.

نتلمس في صميم الخبرة السياسية الإغريقية إذعان الأقلية لرغبة الأكثرية عن طريق أخذ الأصوات.

ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطأ معيناً من العقلية، وهذه هي النقطة الثانية. ويرى بوزانكيت أنه ليس من المدهش أن نثبت إدانة العلم والفلسفة منذ الميلاد إلى السياسيات؛ ذلك أن السياسيات هي تعبير عن العقل الذي ينادي بالعلائقية بين الإنسان والآخرين، تماماً كما أن الفلسفة والعلم هي التعبير عن العلائقية التي تربط الخبرة الإنسانية برباط كلي متصل. إن العقل الذي يعرف ذاته عملياً على أنه في (كل) يمكن أن يتعرف على ذاته نظرها على أنه مندرج في نظام كامل للطبيعة. ونخلص من هذه النقطة بأن نمط العقل الذي كان موجوداً في دولة المدينة الإغربقية كان نمطاً كلياً مندرجاً في نظام عام.

أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخاصة بنمط الفهم أو التفسير التي استخلصها العقل من مثل تلك الخبرة فيقول بوزانكيت إن مثل هذا الفهم لابد وأن يرجم «إلى العقول التي تتأمل فيها» (١) وهنا عودة إلى فكرة الكلية. ثم يرى بوزانكيت أن الفهم الأساسي، وأن الفكرة الرئيسية للفلسفة السياسية الإغريقية كما نجدها عند أفلاطون وأرسطو هي أن «العقل الإنساني لايمكنه أن يتوصل إلى الحياة الكاملة والحقة إلا في مجتمع العقول، (٢) بمعنى آخر إن العقل الإنساني لاتستقيم حياته إلا مع العقول الأخرى، ومن ثم يصبح للمجتمع أو الدولة الأسبقية على الفرد أو العقل، أو يصبح الإنسان هو المحلوق الذي تشكل من أجل أن يحيا في دولة أو مجتمع. وفي هذا يقول أرسطو (والنص اقتبسه بوزانكيت منه) وإن الإنسان هو المخلوق الذي تشكل من أجل الحياة في دولة المدينة، (٣).

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 5. (2) Ibid., P. 6.

وبعد ذلك يأخذ بوزانكيت في تفسير هذا الرأى فيقول إن الفكرة الأساسية هنا يمكن أن نفسرها كما يلى : كل جماعة من الأفراد في المجتمع سواء أكانوا سياسيين أو عسكريين أو عمال لهم نمط محدد من العقلية يلائم أعضاء هذه الجماعات ويناسبهم في أداء وظائفهم، ولكن المجتمع يتكون أساساً من عمل هذه الأنماط من العقول مجتمعة ومترابطة بعضها بالبعض الآخر وينتج عن هذا الترابط بين أنماط العقول المختلفة خير المجتمع. وهذا الترابط أو التفاعل ينتج تأثيرات: إذ أن كل عقل فردى لن تكون له قيمة إلا في ضوء كل العقول التي يتفاعل ويرتبط معها، كما أن كل عقل ترسم له كيفياته وصفاته ونمطه بخت تأثير هذا التفاعل والترابط الكلي، وينتج في النهاية أن وكل عقل هو مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة (١).

السناهنا أقرب من جوهر الفكر الليبنزى الذى يقرر بأن كل موناد مرآة تعكس العالم من زاويتها الخاصة ؟ حقاً نحن أقرب هنا إلى فكر ليبنتز ونظريته فى الموناد من أى فكر آخر، ولا غرابة فى هذا فلريما يكون بوزانكيت قد اطلع على ليبنتز خلال طوافه الكبير بالفكر الألمانى بوجه عام. والحق أنه رغم هذا التشابه الظاهرى بين الفكر البوزانكيتى والليبنتزى إلى أن ثمة اختلافات رئيسية بين هذين الفكرين نابعة من الموقف الميتافيزيقى الذى وقف كل منهما والانجاه الفلسفى الذى اختطاه لنفسيهما: فبينما يمثل ليبنتز انجاهاً توفيقاً يجمع فيه التجربة إلى التصوف إلى العقل جنباً إلى جنب بجد بوزانكيت يمثل القمة فى المثالية المطلقة لايعير اهتماماً للتجربة والتجرب، ولايقيم وزناً للحواس والإدراك الحسى، كذلك سنجده على خلاف ليبنتز يهاجم المذاهب الواقعية والبراجمانية؛ تلك المذاهب التى أخذ ليبنتز بجزء منها وأدخلها فى نظامه الأبستمولوجى الميتافيزيقى. علاوة على أن الموناد وهو جوهر

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 7.

بسيط، والبساطة هنا تعنى عدم التركيب، أساس لفلسفة ليبنتز، فمنه تتكون الأشياء والله موناد أعظم – ولانجد مثل هذا التفكير فيما يتعلق بالعقل عند بوزانكيت فلا تتركب عنده العقول فتكون الأشياء، كما أننا لانجد نصا صريحاً عند بوأزنكيت يقرر بأن الله هو العقل الأعظم ... ولايمكننا الآن أن نقرر أن العقل الأعظم عند بوزانكيت هو المطلق فثمة اختلافات أنطولوجية وميتافيزيقية وابستمولوجية بين المعلق.

ولكن لذا أن نسأل الآن السؤال التالى: وكيف يكون كل عقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة؟ هل يكون ذلك لأن الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء فينقش عليها كل شئ عن طريق الحواس والتجربة ومن ثم ينطبع بالمجتمع وبالعالم كما يقرر ذلك لوك وهيوم؟ أم يكون ذلك على هذا النحو لأن الإنسان يولد وعقله مزود فطرياً بالمعارف كما يقرر ذلك ديكارت والعقليون بوجه عام فيكون العالم منطبعاً في الذهن منذ الميلاد؟ أم أن الأمر يكون جماعا بين هذا وذلك بالمعنى الليبنتزى فيكون العقل مزود فطرياً بالمعارف وتشير تلك المعارف الكامنة في العقل والفعلية فيه المثيرات التجريبية الخارجية فتخرجها من معارف بالقوة إلى معارف بالفعل؟ ... إن العقل معارف بالفعل؟ ... إن العقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به لأن العقل الفردى عنده لامعنى له في إطار جميع العقول ومن ثم فبوزانكيت يعالج هذه النقطة من زاوية مختلفة تماماً تتفق مع انجاهه الميتافيزيقي العام وهي أن الحقيقة هي الكل وأن الجزء لامعنى له إلا في هذا الإطار الكلي العام.

هكذا استقت الفلسفة السياسية أصولها من دولة المدينة الإغريقية، ومن خلاصة الفكر السياسي عند اليونان ومع مرور الزمن أصبحت دولة المدينة الإغريقية شيئا تاريخياً مر وانتهى، فلقد تغيرت الفلسفة الاجتماعية السياسية لليونان، وبالتالى فلقد تغيرت النظرة إلى دولة المدينة مع تغير هذه الفلسفة. ولقد أصبح انجاه

المفكرين منذ هذا التاريخ العتيق إلى وقت قيام الدولة القومية الحديثة فيما يتعلق بالحياة وبالسلوك منصب في قالب نظرية أخلاقية مرتبطة بالدين وباللاهوت وبالتشريع. ولقد أصبح الفرد داخل هذه الدائرة الأخلاقية والدينية يطلب الحياة التي يحقق له الرضا بغض النظر عن المجتمع الإنساني. ولقد تباعد المفكرون السياسيون عن فكر أرسطو وعن دولة المدينة، وقبل البعض الآخر الفكر الأرسطي أو جوهره على الأقل، ووفق الآخرون بين أفكاره وأفكارهم إلا أنه يمكننا القول مع بوزانكيت بأنه من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر بدأت فكرة الدولة القومية في أوربا الحديثة تنتشر وتزدهر هوفي أواخر هذه الفترة وبعدها وعلى وجه التحديد في القرن السابع عشر تيقظ الشعور القومي عند الإنجليز وعند غيرهم، كما عاد التأمل السياسي بمعناه الدقيق مرة أخرى إلى سياسيات أرسطو بعد أن كان قد انقطع لفترة طويلة(١).

ويمزو بوزانكيت إحياء المعنى الفلسفي الحقيقي في مصطلحات محددة للتقاليد التشريعية إلى القرن الثامن عشر ككل، وخصوصاً إلى جان جاك روسو، ذلك أن روسو قد وقف في منتصف الطريق بين هوبز ولوك من جهة، وبين كانط وهيجل من جهة أخرى. وبين لوك وروسو أسهم فيكو ومونتسكيو في الحقل السياسي بإسهامات طيبة، ويرى بوزانكيت أن الفكر الإغريقي قد أضاء الطريق أمام روسو ووقاده ... نحو الا بجاه الصحيح (٢) ، وبرى بوزانكيت أن الفكرة التي نعلمها جميعاً عن الإنجيلية الجديدة للعقد الاجتماعي ليست منسجمة مع هذا الذي مبق أن قلناه ويبدو أن روسو قد قدم هذه النظرية من روح العصر ومن روح الثورة الفرنسية في ذلك الوقت متطابقاً مع الحقيقة القائلة «بأن الرجل العظيم يعمل بأفكار عصره ويعيد خلقها، ولكنه عندما يعيد خلقها فإنه يذهب إلى ماوراء العقل العادي (۳).

<sup>(1)</sup> Ibid., PP. 10 - 11. (2) Ibid., P. 12. (3) Ibid., P. 13.

ويفرد بوزانكيت بعد ذلك فصلا بأكمله يعرض فيه لأفكار مل السياسية وهربرت سبنسر وبنتام ولكنه يعود في الفيصل الذي يليه وينقبد هذه الأفكار والنظريات واصغاً إياها بأنها نظريات الوهلة الأولى ووذلك لأن هذه النظريات جميعاً تركز على الفردية Individualism، وتخلفت على هذا النحو عن الركب الإغريقي، فنظريات الوهلة الأولى يقول بوزانكيت الم تقف في نفس المرتبة مع نظريات المفكرين الإغريق .... تلك التي رأت الوقائع العظيمة بنقاء وكلية في الرؤية، (١) وليس لها ذلك الخط الكلى المترابط الذي رأيناه عند مفكري اليونان ... إنها نظريات نظرت إلى الإنسان وهو في حياته العادية يأكل ويسير ويسافر متكبداً مشاق السفر وليست نظريات تنظر في المنطق الاجتماعي أو التاريخ الروحي أو الخط الكلي الذي يقف وراءه.

ويتناول بوزانكيت آراء جان جاك روسو الذي قلنا عنه أنه أسهم إسهامات طيبة في الحقل السياسي، ويأخذ في مخليل عقده الاجتماعي وبحث آرائه، ويرى بوزانكيت أن كتابات روسو السياسية تتخللها الروح الكلية؛ فنحن نجد عنده أن وجوهر المجتمع الإنساني يتكون من الذات العامة التي تتمتع بالإرادة وبالحياة التي تنبثق وتمارس خلال المجتمع من حيث هو كذلك أو خلال الأفراد في المجتمع من حيث هم كذلك (٢). ويقرر بوزانكيت بعد ذلك مباشرة أن حقيقة تلك الذات العامة في مجال الكل السياسي تتبدى لنا في صورة ما يسمى بالإرادة العامة General Will ثم يقتطف بوزانكيت من روسو مقتطفات كثيرة تسير كلها في نفس الانجاه الكلى الذي ينظر إلى الإنسان الكلى على أنه المكون للدولة، ذلك الإنسان الذي يتبع الإرادة العامة وليست منفعته الخاصة؛ بمعنى أن الإنسان الذي يكون الدولة هو الإنسان الأخلاقي الذي تتغلغل فيه الإرادة العامة، وترتفع إلى

<sup>(1)</sup> Ibid., ch. iv, P. 75. (2) Ibid., P. 87.

مستوى أعلى، وتبلغ فرديته الأصيلة المرتبطة بالكل العضوى إلى حد الارتفاع إلى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعي.

لقد رأى روسو أن الإنسان يولد حراً، ولكن تلك الحرية التي يولدها بها هي حرية طبيعية شأن الإنسان فيها شأن الحيوان (وبالقانون الاجتماعي يصل الإنسان إلى الحرية المتحضرة التي يكتسب منها معنى الإنسانية الحقة)(١) ومن ثم تصبح الدولة المتحضرة عند روسو (هي تجسيد للحرية الأخلاقية)(١).

لقد تناول بوزانكيت حتى الآن مخديد النظرية الفلسفية للدولة؛ وحاول أن يتلمس إرهاصات هذه النظرية في الفكر السياسي الإغريقي القديم مركزاً على دولة المدينة مستخلصاً منها بدايات الفلسفة السياسية من ناحية نوعية الخبرة التي كانت سائدة ونوعية العقلية التي تتضمنها تلك الخبرة ثم نوع الفهم أو التفسير التي ربط فيها العقل بين تلك الخبرة وبين نمط التفكير السائد ثم انتقل مع انتقال الفكر السياسي من دولة المدينة إلى الدولة القومية فركز على فكرتين رئيسيتين هما الإرادة العامة والحرية بالتحليل، وقبل أن نعرض لخلاصة فكر بوزانكيت في هاتين النقطتين، نود أن نقول إن الخط الكلي يسير وراء فكر بوزانكيت السياسي من البداية إلى النهاية وأن أي خط آخر غير كلي إنما يعود عنده لما يسميه بنظريات الوهلة الأولى الساذجة العابرة.

#### الإرادة الحقة والحرية:

يتناول بوزانكيت في فصل بأكمله الإرادة الحقيقية عند روسو ويخلص من هذا الفصل إلى التمييز بين الإرادة العامة General will وبين إرادة المجموع الإرادات will of all ، فبينما إرادة المجموع الاعدو أن وتكون مجموع الإرادات

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 93.

<sup>(2)</sup> Ibid., P. 93.

الخاصة (١١) والفردية كأصوات الناخبين مثلا: فإننا نجد الإرادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية. إن الإرادة العامة عندما تتغلغل في فرد ما فإنها تخلصه من وحدانتيه وعزلته وانفصاليته، ويرتفع إلى مستوى يمكنه من الارتباط العضوي بالمجتمع. وهنا يقول بوزانكيت في الفرق بين الإرادة العامة وإرادة المجموع وإن التمييز بين ذلك التجمع من الإرادات وبين الإرادة العامة التي تبغي الخير أو الاهتمام العام يرتكز على التناقض الأساسي بين مجرد التجمع وبين الوحدة العضوية) (٢) ويقول بوزانكيت أن هذا أيضاً يمكن أن نجده في المنطق فهناك المحكم الجمعي والحكم العام والفرق بينهما واضح لدى المنطقيين.

ويتناول بوزانكيت بعد ذلك مفهوم الحرية ويرى أن الفلاسفة والمفكرين قد اختلف مفهومهم للحرية اختلافا كبيراء ولكنه أخذ بمفهوم روسو القائل بأن هناك نوعين من الحرية الأولى هي الحرية الطبيعية وهذه هي حرية الذات الأنانية التي ختيا تماماً بدوافعها الطبيعية والثانية هي الحرية المتحضرة أو الحرية الأخلاقية؛ وهذه هي حرية الذات المعنوية أو العاقلة. وذهب إلى أبعد من ذلك فقال إن الحرية هي تحقيق للذات الحقة وهي أن نحيا أفضل حياة لنا ونكون نحن والكل واحدا. ويقول بوزانكيت وإن الحالة الكاملة للحرية هي تلك التي نحقق فيها أنفسنا بأكمل ما يكون (٢) ويتبع ذلك بقوله وإن الإرادة الحرة هي تلك التي تريد ذاتها (١) ومعنى هذا أن الإرادة الحرة يجب ألا تكون طبيعية وإنما تكون مثالية ومعنوية وعاقلة.

ويرى بوزانكيت أن على الدول أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها وقيودها التجريبية (وبوزانكيت هنا يستخدم تلك الثنائية التي أقامها كانط بين الذات التجريبية والذات المعقولة) أو بمعنى آخر يرى أن على الدولة أن مخقق حرية الذات

<sup>(1)</sup> Ibid., ch. P. 104. (2) Ibid., P. 105.

<sup>(3)</sup> Ibid., ch, vi, P. 136.

<sup>(4)</sup> Ibid., P. 136.

لعضوية أو المعنوية وذلك للارتقاء بها ولو بالقوة عن الذات الطبيعية المنعزلة والأنانية، ومن هنا تأتى فكرة القسر، وهذا القسر في رأى بوزانكيت الذي غرضه علينا الإرادة العامة ما هو إلا المطلب الذي تفرضه ذاتنا الحقة على ذاتنا الدنيا العنيدة فتصل بها إلى الحرية الحقيقية؛ تلك الحرية التي ترتبط كما قلنا بالذات العضوية لا الطبيعية، وبالذات العاقلة لا التجريبية، وبالذات الكلية لا بالذات المنعزلة. وعن هذا القسر يقول بوزانكيت في نهاية الفصل السادس من هذا الكتاب ووهذا التوحيد بين الدولة وبين الإرادة الحقيقية للفرد الذي يربد من حيث كونه كائنا معقولاً هو التفسير الحقيقي للقسر السياسي ومكن تفسيره هنا على أنه ذلك القسر الذي تفرضه إرادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة عن ذات عاقلة، وذلك لكي توحد وتربط بين الدولة وبين الإرادة الحقة في رباط كلي موحد.

ويفرد بوزانكيت الفصل السابع بأكمله ليرينا بعض التوضيحات الخاصة بالإرادة الحقيقية أو العامة، ويقول فإننى سأساعد القراء في هذا الفصل في فهم تصور الدولة أو المجتمع من ناحية، وإرادة الفرد الخاصة التي توجد في عقله من ناحية أخرى (١٠) بمعنى آخر سيحاول بوزانكيت في هذا الفصل أن يوضح لنا كيف تتخد الإرادة العامة الحقة المنبثقة عن الدولة مع إرادتي الخاصة النابعة من عقلى: فيقول إن الحكم الذاتي لايمكن تفسيره إلا إذا ألقت النفس ذاتها خارج الفرد: أي الا إذا بجاوز الفرد الظاهر فرديته، وأصبح أكبر من ذاته المنعزلة المنفصلة؛ بمعنى آخر إلا إذا انتخدت إرادته مع الإرادة العامة الحقيقية. وهنا يقول بوزانكيت إننا سوف نرى أن معظم النظريات العظيمة والتجارب الكبيرة قامت على النظرة أو العقيدة القائلة بأن الذات العامة أو الشخص الأخلاقي في المجتمع هو أكثر حقيقية من الفرد الواحد الظاهر. وهذا هو ما عنيناه حينما قلنا بإن إرادتي لاتكون كاملة وكلية إلا إذا

ابتعدت عن الشواغل الطبيعية وأصبحت عضوية ومعنوية وعاقلة واتخدت في النهاية بالإرادة العامة الحقيقية.

ويمضى بوزانكيت في تفسيره فيقول وإن غرضنا هو أن نفسر ماذا نعنيه من قولنا بأن الإرادة تتجسد في الدولة أو في المجتمع وفي القانون والنظم، وكيف يمكن للفرد - كما نعرفه - أن يتحد بهذه الإرادة (١٠).

ويرى بوزانكيت أن العقول تتحد فيما بينها كما تتحد الجماعات في المجتمع. وبرى أن هناك فرقاً بين الحشد والتنظيم من حيث نوع العقلية التي تسيطر على هذا أو ذاك؛ فبينما الحشد ليس إلا تجمعا يكون التنظيم (كالجيش مثلا) تنظيماً تسرى فيه الإرادة العامة؛ بمعنى آخر إن إرادة الجميع وهي إضافات متعددة هي طابع الحشد، بينما الإرادة العامة وهي كلية هي طابع الشيع المنظم، والنتيجة التي يخلص بها بوزانكيت من هذا التفسير هي:

وأن هناك ارتباطاً بين البناء المنظم للعقول وبين البناء المنظم للمجتمع، بل وأبمد من هذا فإن العقول والمجتمع هما نفس البناء أو النسيج، منظوراً إليه من وجهتي نظر مختلفتين)<sup>(۲)</sup>.

وينتج عن هله النتيجة البوزانكيتية ما يلي:

١- أن كل جماعة اجتماعية هي ظاهرة ممتدة لجموعة من الأنساق العقلية المتفاعلة.

٢- أن كل عقل فردى هو نسق من هذه الأنساق المتفاعلة مع تلك الكلية التي بجدها في الجماعات الاجتماعية.

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 146. (2) Ibd., P. 158.

٣- أن الكل الاجتماعي - على الرغم من أنه متضمن في كل عقل - لايستمد حقيقيته إلا من كلية العقول الموجودة في المجتمع منظوراً إليها على أنها نسق متحد ومترابط.

وبعد هذا التحليل يعود بوزانكيت فيقرر أن حقيقة أى فرد أكبر منه وأوسع من فرديته المنعزلة وإن إرادته ليست كلية ولكنها تتضمن الكلى وترتكز عليه الله الله المناطقة المناط

## غاية الدولة وحدود فعلها: الحقوق والواجبات:

إن الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد يقول بوزانكيت (هي مخقيق الحياة الأحسن)، ويجب ألا تأخذنا الحيرة عند مخديد هذه الحياة الأحسن ولأن اعتمادنا كله منصب على المنطق الأساسي للطبيعة الإنسانية من حيث هي عاقلة (٢٠) ومعنى هذا أننا يجب أن ننظر إلى هذه الحياة الأفضل أو الأحسن من زاوية عقلية ومعنوية وشعورية، وليس من زاوية طبيعية جزئية مادية؛ وذلك لأننا طبقا للخط البوزانكيتي لن نتمكن من الوصول إلى الكلية من خلال الجزئيات المادية أو المنافع المبعثرة المشتتة والفرادي. وفي هذا يقول بوزانكيت بكل وضوح سائراً في هذا الانجاه؛ والآن فإنه من السهل أن نعرف أن هذه الحياة الأحسن يمكن أن تتحقق فقط خلال الشعور – وسيط كل الإشباعات – والنمط الحقيقي الوحيد للكل في الخبرة. وعلى هذا النحو تكن الحياة الأحسن متحققة في الشعور؛ ذلك الذي يستطيع أن يتمثل هذه الحياة وأن يتذوقها وهو في تيار الخبرة الجارف، ووسط عترك الحياة المترابطة والكلية.

ولكن أليس لنا أن نقرر هنا بأن كل شعور سواء أكان شعور هذا الإنسان أو ذاك فردى ومتصل بالأجسام؟ هنا يجيب بوزانكيت بأن الشعور الذى استقل

<sup>(1)</sup> Ibid., ch, viii, P. 165. (2) Ibid., P. 169.

وانعزل ليس موجوداً على الحقيقة، إن الشعور لايوجد إلا إذا كان أكبر من ذاته، أعنى إلا إذا خرج عن انعزاليته وانفراديته واتخد في وحدة أخرى. إن الشعور لر. تكون له حقيقيته بدون هذا الارتباط بما هو كلى وعام.

ولكن ألا ينحرف هذا الشعور المنعزل أو ذاك عن خط السير العام والكلي؛ فيجعل من راحته وطمأنينته ومنافعه أهدافه الوحيدة، ضارباً عرض الحائط بالشعبي العام؟ يجيب بوزانكيت هنا نعم قد يحدث هذا، وإذن فلابد أن يكون في الدولة قوة بخبر تلك الذات الأنانية على التراجع والرجوع إلى الذات الكلية الحقيقية، ومن ثم بجد بوزانكيت يقرر أنه لابد أن يتوفر في الدولة عنصر القوة لكى تقوم بهذه المهمة؛ مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية النفعية والارتقاء بها إلى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكليين. يقول بوزانكيت (والمجتمع كوحدة منتظمة انتظاماً صحيحاً، تمارس الضبط على أعضائها خلال القوة المطلقة، هو ما أعنيه بالدولة ١١٠ . ونخلص من هذا النص إلى أن عنصر القوة مطلوب للدولة لكي تمارس الضغط على المنحرفين، ولكي تحقق ضبط الأفراد ضبطاً اجتماعياً وسياسياً.

ويرى بوزانكيت أن الفرد لايمكن أن يكون ولاءه إلا لدولة واحدة يكون خاضعاً لها ولقوانينها، وهذا يقرره بوزانكيت بصراحة وبقوة في النص القائل بأن • كل فرد في الحياة المتحضرة يجب أن ينتمي إلى دولة واحدة، وإلى دولة واحدة فقط (٢) والسبب في هذا يقول بوزانكيت هو أن السلطة لكي تكون مطلقة يجب أن تكون فردية (٣) ومادامت هذه السلطة مجد أمامها أفعالاً مادية فيجب أن تمارس القوة لمنع الردئ منها. بمعنى آخر يجب أن تتصف الدولة بالقوة للزومها في تقويم

 <sup>(1)</sup> Ibid., P. 172.
 (2) Ibid., P. 173.
 (3) Ibid., P. 175.

السلوك، ولكى تزيل العوائق أمام مخقيق الهدف الأسمى أو الغاية النهائية وهي، الوصول إلى الحياة الأحسن.

أما بخصوص فعل الدولة فإن بوزانكيت يتحدث عن هذا الفعل من زاويتين ؟ الزاوية الأولى يتناول فيها فعل الدولة على أنه محاولة الوصول إلى الحقوق، والزاوية الثانية يتناول فيها فعل الدولة على أنه نوع من العقاب.

وفي الزاوية الأولى يقول بوزانكيت وإن الحق له دلالات شرعية وأخلاقية، (١) وللك الدلالات الشرعية والأخلاقية تدعم بالقوانين. ويرى بوزانكيت أن هناك نسقان من الحقوق؛ النسق الأول هو نسق الحقوق من وجهة نظر المجتمع كله، والنسق الثاني هو نسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد؛ وبالنسبة للنسق الأول، فإننا نرى بوزانكيت يصفة بأنه دكل عضوى للحالات الظاهرية الضرورية للحياة العقلية (٢) وفي هذا النسق لايرى الإنسان المتحضر شيئاً إلا النظام الذي يتغلغل في صميم الحياة، ويرى شرعيته وأخلاقيته وكليته.

وفي النسق الثاني المتعلق بنسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد يقول بوزانكيت؛ إن هذا النسق يتعلق بالحوادث الخارجية - المدعمة بالقانون - والمتعلقة بوضع الفرد في المجتمع.

ويرى بوزانكيت أنه من المعتاد أن يقال أن كل حق يتضمن واجباً، كما يرى أن هناك تفسير خاطئ بالنسبة للواجب وهو أنه ما يجبر عليه الفرد أو ما يفرض عليه. أما التفسير الصحيح للواجب فهو أنه الفرض أو الهدف الذي نسعى بواسطته إلى محقيق الحياة الأحسن.

وللوصول إلى الحقوق يلزم أن تمارس الدولة القوة دوالقوة العظمي يمكن أن

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 188. (2) Ibid., P. 189.

تمارس على الطبيعة الإنسانية بالإثابة وبالعقاب معاه (١١). وهنا نأتى إلى الزاوية الثانية التي يتناول فيها بوزانكيت فعل الدولة على أنه نوع من العقاب. وقبل أن نتناول العقاب، وقبل أن نتدارسه سنتناول الإثابة. وبوزانكيت يقول في هذا الصدد إن الإثابة تلعب دوراً صغيراً، وتشارك مشاركة ضغيلة في القوة العامة للمجتمع، وبلوغ الذات إلى مرتبة الكلية والوحدة. فلقد كانت الإثابة عند اليونان القدامي بمثابة تشجيع للروح العامة على الروح الأنانية.

أما بالنسبة إلى العقاب فيرى بوزانكيت أن تأثيره أشد. وهناك في المذهب البوزانكيتي ثلاثة أنواع من العقاب:

- ۱- عقاب اصلاحي Punishment as reformatory وهو يرى أن المواطن المخطيم هو كالمريض تماماً يحتاج إلى علاج وإلى إصلاح.
- Y- عقاب جزائي Punishment as retributory وهذا النوع يوقع الجزاء على كل من خرج عن قوانين المجتمع.
- ٣- عقاب معوق أو مانع Punishment as deterrent وهذا النوع يمنع أو يعوق الفرد الذي أخطأ، من الوقوع في الخطأ مرة أخرى.

والخلاصة يقول بوزانكيت هي أن القسر أو العقاب أو القوة ما هي إلا ممارسة للإرادة العامة، ومحاولة للارتفاع والإرتقاء بالذات التجريبية الطبيعية النفعية إلى الذات الكلية العامة العاقلة. إن كل فعل للدولة يقول بوزانكيت هو وأساس ممارسة الإرادة؛ الإرادة الحقيقية، أو الإرادة العقلية التي يقول لنا عنها المنطق من حيث هي كذلك (٢٠) ومن هذا نخلص إلى أن كل فعل للدولة سواء أكان متضمنا في نسق الحقوق أو كان داخلاً ضمن نسق العقاب هو ممارسة للإرادة الحقيقية الكلية.

<sup>(1)</sup> Ibid., ch. viii, P. 201.(2) Ibid., PP. 216 - 217.

### النظم السياسية وغير السياسية:

إن ما يهمنا الآن هو أن نتتبع التفكير البوزانكيتي فيما يتعلق بالنظم السياسية وغير السياسية. وأول ما يقابلنا في هذا الصدد هو أن بوزانكيت تمشيا مع الخط العام لفلسفته، ولجوهر تفكيره يعتبر تلك النظم أفكاراً أخلاقية. ولنقترب الآن عن كثب لنرى جوهر تفكير بوزانكيت في هذا الصدد.

يقول بوزانكيت (إن العلاقة بين أى عقل وبين عقل المجتمع يمكن مقارنتها بالعلاقة بين فهمناً لموضوع واحد وبين رأينا عن طبيعة الكل (() ومعنى ذلك أننا حينما نعالج العقل الإنساني، إنما نعالجه وهو في ارتباط بالمجتمع وبالدولة، ولانعالجه منفرداً ومنعزلاً ومستقلاً.

هذا من ناحية؛ ومن ناحية أخرى فإن المبادئ التى تؤسس المجتمع واقعية وفكرية وغائية، وهذه الواقعية والفكرية والغائية تتحد كلها فيما يسمى بالنظم. ومن هذا نخلص إلى أن النظم ذات طبيعة متحدة مجتمع بين الواقع والفكر والغاية. ويقول بوزانكيت بعد هذا أنه ليس من الضرورى أن نتعقب بالفحص والتحليل الظواهر الخارجية للنظم كوقائع، ولكن ما يهمنا هو أن نتعقب الطبيعة السامية لهذه النظم على أنها أفكار لها غايات، أى نتعقب تلك النظم على أنها أفكار مثالية.

إن أى تنظيم قد يقوم بدون قانون أو تشريع أو قد يجئ نتيجة للإرادة العامة. ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه في الحسبان، وهو أنه مهما كان من هذا الأمر أو ذلك، فإن كل تنظيم إنما يؤسس لكى يحقق غرضاً أو غاية عامة معينة، ومادام يحقق غرضاً أو غاية معينة؛ فإنه يشير إذن إلى شئ كلى لا إلى شئ فردى؛ ذلك لأنه ويتضمن غرضاً أو شعوراً لأكثر من عقل واحده (٢). بمعنى آخر إن العقل المتضمن هنا ليس عقلاً فردياً وإنما عقل اجتماعي.

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 275.

<sup>(2)</sup> Ibid, P. 277.

ويمضى بوزانكيت في تخليله فيرى أن العائلة نظام أخلاقي وأن الملكية تنظيم خلقى، وهما نابعان عن العقل. كما يفسر الجيرة بأنها عنصر عقلى أيضاً وعبارة عن تنظيم أخلاقي. كما أن الطبقة هي الأخرى عنصر من عناصر العقل، ويتناول في هذا الصدد الطبقة الصغيرة ويشير إلى متضمناتها الأخلاقية.

ويرى أن الدولة القومية وهي التنظيم العريض الذي يحتوي على خبرة عامة لازمة للحياة العامة. وهذا ما يجعلنا نعرفها على أنها ذات قوة مطلقة أعلى من قوة الأفراد).

ولما كانت الدولة القومية تنظيماً؛ فيلزم أنه لايوجد للفرد الواحد إلا دولة واحدة. والدولة القومية ذات طبيعة أخلاقية؛ لأنها بقواها المختلفة، وبإرادتها العامة، بجبر الذات الأنانية على الإرتفاع والسمو حتى تصل بها إلى الذات الكلية العامة.

يقول بوزانكيت ووالدولة القومية كفكرة أخلاقية هي عقيدة أو هدف بل ويمكن القول بأنها إرسالية (٢) تقوم بالتبشير وتنادى باتباع الهدى.

وبعد أن يتناول بوزانكيت الأسرة والملكية والجيرة والطبقة والدولة القومية، وبرى فيها جميعاً أنها نظم أخلاقية وفكرية نجده لا يتوقف عند الدولة القومية، وإنما يتخطاها إلى الإنسانية بوجه عام. وما لاشك فيه أن الإنسانية وهي دعالم الكائنات العاقلة التي تعمر وجه البسيطة، والمدركة على أنها وحدة، (٣) لابد أن يكون لها شأنها في فلسفة كفلسفة بوزانكيت. ولذلك فهو يقرر أن الفلسفة الكاملة لايمكن أن تقف عند الدولة دون أن تتعداها إلى الإنسانية، وهي الفكرة العامة جداً. وبرى بوزانكيت أن فكرة الإنسانية يجب أن تظهر لكي تسيطر على الدولة ولكي ترتفع

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 298. (2) Ibid., P. 298. (3) Ibid., P. 305.

عليها، ولكي بجمع الأغراض والإمكانية المتعلقة بالحياة الإنسانية وففكرة الإنسانية فكة كلية وعامة» (١).

وفي رأى بوزانكيت أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع النوع الإنساني؛ كما أنها لانتساوى مع النوع الإنساني من حيث هو مجتمع، إن فكرة الإنسانية هنا ليست جمعاً لأفراد أو لأعداد من الجنس البشري، وإنما هي أكثر كمالاً وكلية من هذا. وفي هذا يقبول بوزانكيت وإن فكرتنا عن الإنسان لم تتكون عن طريق الإحصاء الساذج، ولكن تكونت عن طريق قانون يفسر الوقائع الأدني كمالاً وترابطاً بواسطة وقائم أكثر كمالاً وارتباطاً ه (٢). وبديهي أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع فكرة النوع الإنساني الذي يكون مجتمعاً ما. إذ أن فكرة الإنسانية أعم وأشمل وأكثر إرتباطاً وعقلية من هذا الجنمع أو ذاك.

لقد وصلنا الآن مع بوزانكيت إلى مخليله للنظم مبتدئين بالعائلة ثم الطبقة ثم الدولة ثم النوع الإنساني ثم الإنسانية على أنها أفكار متوالية تتتالى على هذا النحو طبقاً لدرجة نضجها وكمالها وكليتها؛ فالطبقة أكمل من العائلة والدولة أعم من الطبقة، والنوع الإنساني أشمل من الدولة، إذ النوع الإنساني أعظم من الدولة، وفكرة الإنسانية أكثر كمالاً وترابطاً من فكرة النوع الإنساني. ولقد رأينا بوزانكيت يتناول هذه الأفكار جميعها من وجهة نظر مثالية فكرية خالصة. والمهم الآن هو إلى أين نصل في هذه المتوالية ؟ وما هي نهاية المطاف لهذه الرحلة الفكرية المثالية المبتدئة من الفرد أساساً والمتدرجة إلى العائلة وإلى غيرها من النظم المتفاوتة ؟ هنا يجيب بوزانكيت، إن نهاية المطاف ليست هي الدولة أو النوع الإنساني أو حتى فكرة الإنسانية، إن العقل الإنساني يستمر في التحرك لكي يزيح التناقض ولكي يشكل

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 305. (2) Ibid., P. 306.

عالمه وذاته في وحدة أعلى، وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو وتتفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة التي يرى بوزانكيت (أنها دم المجتمع)(١).

ألسنا هنا أمام تفكير هيجلي خالص؟ ألسنا هنا أمام مبدأ التناقض أساس الديالكتيك الهيجلي؛ يجب أن نقرر بصراحة أن هذا الذي أورده بوزانكيت عن مبدأ التناقض وعن تخرك العقل الإنساني، وعن تفتح الروح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة؛ هي أفكار هيجلية من الطراز الأول بل هي أساس وصلب الديالكتيك الهيجلي.

وقبل أن ننتقل من هذه النقطة، نود أن نشير هنا إلى فكرة هامة وهي أن بوزانكيت ينتقل عنده العقل من الأسرة إلى الطبقة إلى الدولة القومية ... وهكذا باحثاً عن الكمال والتمام والكلية، منحياً عن طريقة التناقض الذي يكون بينها هادفاً إلى الوصول إلى أقصى درجات الكمال والكلية؛ هذا العقل هو الأساس وهو الأصل. إن العقل هو الأساس وهو الأصل وحركته الداخلية الفكرية هي التي ينتج عنها كل هذه الفروع. إن بحث العقل عن وحدة أعلى جعلته ينتقل - في حركة داخلية فكرية أصلية - من ذاته كذات عامة إلى ما هو أشمل وأعم وأكمل، ولكنه هو الأساس. ولذلك فنحن نجد بوزانكيت، وفي نهاية كتابه هذا، وبالتطبيق على المجال السياسي وحده يقول وإن حكم الذات هو أساس الحكم السياسي) (۲).

نحن هنا أيضاً أمام الديالكتيك الهيجلي. أمام حركة العقل الداخلية التي ينتقل فيها من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى الكمال ... إلى المطلق ... إلى التمام.

والواقع أن بوزانكيت تأثر في فلسفته السياسية بهيجل وروسو على وجه خاص.

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 310. (2) Ibid, P. 311.

وبرى بوزانكيت تأكيداً لهذا الرأى الأخير أن تأثير فلسفة جان جاك روسو السياسية على المفكرين الألمان بصفة خاصة كان كبيراً وعظيماً، بل وبرى أكثر من ذلك أنه ما من فيلسوف فرنسى كان له من التأثير خارج بلاده مثلما كان لروسو ... يقول بوزانكيت ولقد كان لروسو من القوة في ألمانيا ما لم يحصل عليه أى كاتب فرنسى خارج بلاده ((). وبأخذ بوزانكيت في الفصل التاسع من هذا الكتاب في بيان تأثير روسو على الفكر الألماني خصوصاً عند كانط وفشته وهيجل مستعينا بالنصوص التي تشير إلى هذا التأثير، مبيناً الوشائج التي تربط بين الفكر الألماني وفكر روسو، معددا للروابط المختلفة بين هذين النوعين من الفكر، عارضاً لأوجه التأثير والتأثر بينهما، شارحاً كيف أن الفكر الألماني مدين لفكر روسو.

ويلاحظ بوجه عام أن تأثير كتابات هيجل قد سادت الفصل التاسع كله والفصل الذى يليه بوجه خاص، كما سادت الروح الهيجلية صفحات كثيرة من هذا الكتاب؛ ولعل هذا يرجع إلى تأثير فلسفة هيجل على الفكر البوزانكيتى. إن بوزانكيت يعرض لكتاب هيجل عن فلسفة الحق Philosophy of right بصورة مسهبة وعريضة، ويتفق معه في معظم نقاط فلسفته بل وفي جوهر فلسفته وفي صميمها، كما يعرض لفلسفة الروح عند هيجل بالإضافة إلى عرضه لكثير من الآراء الهيجيلية مبينا أوجه الاتفاق والتعارض فيها مع فكر توماس هل جرين. ولقد تلمسنا فيما سبق، وأثناء عرض فلسفة بوزانكيت السياسية، آثار كل من روسو وهيجل في تلك الفلسفة. ولما كان هيجل متأثراً بروسو على حد قول بوزانكيت فإن دين بوزانكيت لروسو يكون كبيراً.

\* \* \*

<sup>(1)</sup> Ibid., ch. ix, P. 219.

هذا هو جوهر نظرية بوزانكيت في السياسة. ولكن وبعد الطبعة الأولى من كتاب بوزانكيت عن «النظرية الفلسفية للدولة» أثار الكثيرون أوجه نقد كثيرة لخصها بوزانكيت في ثلاثة أوجه رئيسية ورد عليها في مقدمة الطبعة الثانية من هذا الكتاب، وهي:

أولاً: إن النظرية الفلسفية للدولة كما قدمها بوزانكيت ضيعة وجامدة وغير مرنة؛ ضيقة لأنها وإن طبقت بسهولة على دولة المدينة، وعلى الدولة القومية ببعض الجهد، فإنه لايمكن تطبيقها على مختلف الدرجات من المجتمعات التى ظهرت في الحياة الحديثة سواء أكانت امبراطوريات أو حكومات فيدرالية أو حكومات ذات نظام برلماني، وغير مرنة لأنها تذهب إلى أن الوصف الديمقراطي لحكم الذات لايتم إلا عن طريق ممارسة القوة بواسطة الزمرة المعنية أو بواسطة الأفراد المنتخبين، ولكن ثبت وأن الأعضاء المنتخبين ليسوا في كل الحالات أفضل الأنواع التي تعبر عن الإرادة العامة (1).

ويرد بوزانكيت على هذا النقد فيقول إن نظريته غير ضيقة بل على العكس فهى واسعة كل الاتساع. إن الإرادة العامة لاتتوقف على دولة المدينة أو الدولة القومية وإنما يمكن أن تمتد إلى أشمل وأعم من هذا. ولقد رأينا بوزانكيت بالفعل لايتوقف عند النوع الإنساني أو حتى عند فكرة الإنسانية بل يجعل العقل ينتقل من هذه إلى تلك إلى أن يتوصل إلى أعم وأشمل فكرة وهي المطلق. أما بخصوص أن نظرية بوزانكيت غير مرنة لأن الأعضاء المنتخبين أو المعينين ليسوا أفضل من يعبرون عن الإرادة العامة، فإننا نجد بوزانكيت يرد على هذه النقطة بقوله إن كل النظم المتشابكة الموجودة في المجتمع هي معيار الإرادة العامة وليست أصوات الحشد أو الأفراد الذين لايكون تجمعهم أكثر من تعداد فرد إلى آخر.

<sup>(1)</sup> Ibid., Introduction to second edition, p. xxvii.

ثانياً: إن نظرية بوزانكيت سلبية تقوم على مبدأ إزالة العوائق أو إعاقة الموانع Principle of the hindrance of hindrances بمعنى أن الدولة عند بوزانكيت في سبيل مخقيقها للارادة العامة، وفي سبيل مخقيق هدفها النهائي وهو الحياة الأحسن، تعمل على إزالة المعوقات التي تقف أمام هذا التحقيق وذلك الهدف. ويد بوزانكيت على هذا النقد فيقول وإن كل سلب يتضمن بالطبع جانباً إيجابيا) (١) ، وأن الفصل بين السلب والإيجاب لامعنى له. إنني حينما أمنعك عن إتيان شيم إنما أوجهك لسلوك إيجابي مضاد لما أمنعك عنه في نفس الوقت.

ثالثاً: إن نظرية بوزانكيت في الدولة عقلية إلى حد بعيد. والرد على هذا النقد بديهي، قلنا جزءاً منه في بداية حديثنا عن فلسفة بوزانكيت السياسية، ونقول الآن مع بوزانكيت أن الخيرات والأغراض والانجاهات لن تكون دائمة وحقيقية إلا إذا كانت مثالية وفكرية، وإلا إذا تغلغلت الروح في ثناياها. يقول بوزانكيت وإن الخير الروحي هو وحده الحقيقي والدائم، أما الأغراض والأهداف الأرضية والمادية فهي وهمية وخطرة وأساس كل نزاع (٢).

ومن هذا يخلص بوزانكيت بعد رده على أوجه النقد هذه إلى أن نظريته كما وضعها في الطبعة الأولى من كتابه عن النظرية الفلسفية للدولة، صحيحة.

<sup>(1)</sup> Ibid., P. xxxvi. (2) ibid., P. xiv.

رابعاً فلسفة بوزانكيت الأخلاقية

\* \* \*

#### رابعا

# فلسفة بوزانكيت الأخلاقية

لقد جرى العرف الفلسفى فى الجال الأخلاقى على أن يحدد صيفاً معينة أو أوامر أخلاقية يروم بها توجيه السلوك توجيها أخلاقياً. ولذلك إنحدرت إلينا الكثير من الصيغ والوصايا والمصطلحات والأفكار التى تتجه هذا الإنجاه. ترى هل يتخذ بوزانكيت هذا الطريق أعنى هل يضع لنا شروطاً وصيغاً توجه سلوكنا فى ميدان الأخلاق؟ وهل يرى فى الأخلاق فلسفة تبدأ بأوامر أخلاقية يجب أن يتبعها الإنسان لكى يكون أخلاقيا؟ وهل يعدد وصايا سواء أكانت عشرة أو أقل أو أكثر يوصينا بالاسترشاد بها واتباعها؟ أم أن الأمر لايعدو أن يكون هذا أو ذاك؟ هذا هو ما سنتينه بعد دراستنا للأخلاق عند بوزانكيت.

يرى بوزانكيت أن هناك ثلاثة مواقف يقفها بعض الناس عند النظر في الحياة وفي السلوك الأخلاقي وفي تقديرهم للخير وهي:

أولاً: موقف الرضا Compleancy: ويذهب هذا الموقف إلى وأن كل شئ على ما يرام، سواء في عالمنا هذا أو في العوالم الأخرى (1) ومن ثم فإن هذا الموقف يرفض أن يقول أن هناك شراً؛ فكل شئ خير كما أنه يؤيد الاتجاه القائل بأن الكمال موجود في كل الأشياء، وأن الخيرية سائدة، والقيم منتشرة. وباختصار هو موقف تفاؤلي ساذج.

ثانياً: موقف الرجاء أو التوقع Expectancy: وهو موقف يرى الشر واللاكمال في سلسلة الحوادث التي تقع أمامنا، ولكن يؤمن بجنة أرضية أو سماوية ينتهى فيها الشر، وتتلاشى فيها كل الآلام السابقة وتنقضى بالتعويض أو بالمكافأة أو بالمكافأة أو بالاثابة Compensation.

<sup>(1)</sup> Bosanquet; B.: Some suggestions in ethics, ch. vii, P. 172.

ثالثاً: موقف اليأس أو القنوط Despair : وهو موقف يؤمن بمستوى معين من الخيرية والكمال؛ ولكنه ينكر إمكانية الوصول إلى هذا الخير أو ذلك الكمال سواء في عالمنا أو في العوالم الأخرى فهو موقف يائس خالى من كل أمل في الموصول إلى الكمال أو الخير.

ويرى بوزانكيت بعد عرضه للمواقف الثلاثة السابقة أن «أولئك الذين يتبنون أياً من المواقف الثلاثة الآنفة ... قد ضلوا الطريق، (1) ، فليست لديهم البصيرة التى تمكنهم من رؤية الحقيقة، كما أنها بجملتها مواقف زائفة ساذجة «لانصيب لها من الصحة: فموقف الرضا هو بلاشك موقف ساذج زائف في قبوله كل شئ على أنه خير، وفي رضائه عن الحوادث والظواهر رضاء مطلقاً، وفي اقتناعه الكامل بالخيرية والكمال في كل الأشياء. وموقف الرجاء أو التوقع هو موقف زائف أيضا خصوصاً حينما يقرر بأن الكمال لا يوجد إلا نتيجة لعملية تاريخية، وأنه سيأتي حما سواء في عالمنا هذا أو في عالم آخر نتيجة لهذه العملية التطورية نحو الكمال. أما الموقف الثالث والأخير أي موقف اليأس والقنوط فهو لا يقل عن الموقفين السابقين سذاجة وزيفاً خصوصاً في عدم اعترافه بإمكانية التوصل إلى الخير أو الكمال سواء بعملية تاريخية أو بالعقيدة أو بأي وسيلة أخرى، كما أن هذا الموقف اليأس يقضى على أمن الإنسان وسعادته.

إن بوزانكيت هنا ينكر هذه المواقف الثلاثة وبهدمها هدماً. ولنا أن نسأله الآن: وما السبيل؟ يجيب بوزانكيت بأن المبدأ الذى اقترحه والذى يستحق أن نعرفه جميعاً هو دان على الإنسان أن يعرف أنه يموت دائماً، أى أنه يفقد باستمرار أجزاء من ذاته، ومن ممتلكاته؛ ومع ذلك فهو ينمو دائما، أى أنه يحقق أمراً أو يستحوذ على شئ لم يكن حاصلاً عليه، وهذا ينبثق من طبيعته التي لايستطيع التحلل من شئ لم يكن حاصلاً عليه، وهذا ينبثق من طبيعته التي لايستطيع التحلل من

الالتزام بها. وإذا فهم الإنسان هذا، ولم يكن قلبه مع الأشياء المتغيرة والزائلة، وإنما مع شيء كامل ثابت يبقى خلال فقدانه المستمر لأجزاء من ذاته وفيما تملك ... إذا قبل هذا بالغريزة وبالدافع الدينى ... فإنه سيشعر وسيدرك معنى الحياةه (۱). ومعنى هذا أن على الإنسان أن يعلم جيداً أنه لا يوجد خير بدون أن يفقد شيئاً ما، وألا يتوقع أن يرى الكمال في عالمه المتناهي هذا مع تسليمه - بالرغم من هذا - بالكمال الحقيقي. فالحياة كسب وخسارة، خير وشر، كمال وعدم كمال، وبجب أن نقبل الحياة على هذا النحو. وكلما كان سلوكنا في هذا العالم الممتلئ بالتقابلات مقاداً بالإرادة الخيرة المشبعة بالقيم؛ كلما كان خيراً.

ولكن ما هى القيم، وما هو هذا الخير؟ يجيب بوزانكيت بأن القيمة أو الخير ليسا معطيتين من معطيات الإدراك الحسى؛ إنهما كما يقول بوزانكيت ومقولتان .. تتحقق فيهما الأشياء بدرجة أكبر أو أقل، ولكنهما ليسا شيئا من هذه الأشياء (٢٠ ومن ثم ظهر القول القائل بأن القيمة غير محدودة وأن الخير غير محدد أيضا. ومعنى هذا القول هو أننا لانرى القيمة كاملة في أى مكان أو زمان، كما أننا لانرى الخير كاملاً في أى انجاه أو في أية انحاء؛ إنهما مقولتان للانظهران بتمامهما وكمالهما في أى شيء من الأشياء.

ومثل هذه الأفكار عن الإرادة الخيرة، وعن أننا لانجد الخير كاملاً في أى انجاه أو في أية أنحاء وعن أن القيمة مقولة وكذلك الخير – مثل هذه الأفكار – كانعلية بالدرجة الأولى. وعجباً أن يتأثر بوزانكيت بكانط في فلسفته الأخلاقية مع أننا سوف نرى – خلال عرضنا لفلسفة بوزانكيت الأخلاقية – أن بوزانكيت لايوافق على أى صيغ أو أوامر أخلاقية تقودنا وتوجه سلوكنا في الميدان الأخلاقي، الأمر الذي نجده بوضوح في كتاب كانط عن نقد العقل العملي الخالص.

<sup>(1)</sup> Ibid., ch, vii, P. 178.

<sup>(2)</sup> Ibid., ch, III, P. 50.

ونحن حينما نثبت شيئاً على أنه خير وله قيمة وحينما نتفوه بحكم قيمى مثل «بعض الأشياء تكون خيرة» فإننا هنا مجعل من القيمة والخير صفتين أو كيفتين لموضوع أو لعدة موضوعات. وإذا لم نفعل هذا؛ أى إذا لم نبط الخير والقيمة بالأشياء فإننا «نفصل بذلك القيمة عن الواقع» (١) كما يقول بوزانكيت. وبذلك تكون القيمة صفة أو كيفية كما يكون الخير صفة أو كيفية لموضوعات نخبرها من الخارج أو نصف بها الواقع أو كما يقول بوزانكيت تصبح القيمة والخير «صفتين للموضوعات» (٢).

ويرى بوزانكيت أن الخير يرتبط بإرادة الخير، تلك الإرادة التي تميز الأرواح المتناهية أى الإنسان فيقول «لايمكن أن نتصور شيئاً على أنه خير داخل أو خارج المالم .... بدون إرادة الخير» (٣) بمعنى أن الخير أو القيمة لاتوجد بذاتها وإنما هي تتصل بالإنسان وبإرادته. ومن ثم فالخير والقيمة يتصلان بالإرادة الخيرة المنبثقة عن الإنسان.

ولما كانت القيم متصلة بالموضوعات من جهة، وبإرادة الإنسان من جهة أخرى، فإن النتيجة هي أن «العالم الواقعي هو عالم قيم» (٤) وأن القيم مرتبطة فيما بينها. وهذا يؤكد المجّاه بوزانكيت إلى الوحدة والكلية والترابط، ذاك الاعجّاه الذي متوضحه العناصر التالية التي سنتناولها هنا ونحن بصدد دراسة الأخلاق عند بوزانكيت. ويمكن بلورة أخلاق بوزانكيت في العناصر الآتية: الحياة لأجل الأخرين، والخير الاجتماعي، والغباء والشر والعقاب. والضمير، كما سنعرض لدراسة نقدية تخليلية للأخلاق عنده.

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 53.

<sup>(2)</sup> Ibid., ch. III, P. 58.

<sup>(3)</sup> Ibid., P. 59.

<sup>(4)</sup> Ibid., ch, III, P. 65.

# الحياة لأجل الآخرين:

وحينما نقول إن إنساناً أو إنسانة ما يحيا أو تحيا كلية لأجل الآخرين؛ فإننا نعني يهذا القول مدحا غير محدده (١) أي تعني به سموا أو علوا في الإيثارية -Unself ishness والإشارة إلى شخصية تكرس نفسها كلية للخدمة العامة. ونحن هنا لانجد أية صعوبة عملية في فهم هذه العبارة على الرغم من أنها غير محددة، وعدم يخديدها هذا يثير بعض الأسئلة مثل: ما معنى أن تخيا لأجل الآخرين؟ وما هي ولك الأشياء التي يمكن أن يقدمها الفرد إلى الآخرين؟ وهل يعلم الفرد ماذا يجب عليه أن يفعله بإزاء الآخرين ؟ وهل درس اهتماماتهم أو رفاهيتهم ؟ وهل هو يهتم باخلاص وبإيثار بهم وبحياتهم؟ ثم قد يسأل الإنسان نفسه فوق كل هذه الأسئلة المحيرة سؤالاً أكثر تعقيداً منها وهو: ما الذي امتلكه أنا لكي أقدمه إلى الآخرين؟

وهذا كله يجعلنا ننظر إلى العبارة «الحياة لأجل الاخرين» نظرة أكثر دقة واتقاناً من النظرة العادية الفضفاضة الساذجة التي ينظر بها الإنسان العادي. وإذا نظرنا إليها هذه النظرة الدقيقة فإنه سيتضح لنا على التو أن هذه العبارة يجب أن تخرج عند عدم التحديد هذا لكي تصبح محددة. وهنا يقول بوزانكيت د ... أنه لمن الواضح أن الحياة لأجل الآخرين يجب أن تتضمن قيماً محددة ووضعية نكد في الوصول إليها أو إيجادها» <sup>(۲)</sup> .

ويرى بوزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين ليست متساوية مع الإيشارية أو التضحية بالذات: فمن جهة أولى بذهب بوزانكيت إلى أننا لانلاحظ جانب البذل أو الإيشار وحده كما لانلاحظ جانب الأخذ أو الأثرة وحده أيضا، وإنما نحن نلاحظهما دائماً معاً. يقول بوزانكيت وفي الواقع فإننا نعطي في كل فعل نفعله

<sup>(1)</sup> Ibid., ch, 1, P. 1. (2) Ibid., P. 4.

شيئاً ونحصل على شيء (() وعلى ذلك فالإيثارية وإن كانت خيراً فإنها لاتعنى تماماً ولا تقابل عبارة والحياة لأجل الآخرين، إذ لا إيثار بدون أثرة ولا عطاء بدون أخذ. ومن جهة ثانية يذهب بوزانكيت إلى أن التضحية بالذات ذات معنى أعمق من الحياة لأجل الآخرين فيقول وإن قانون التضحية ليس له علاقة خاصة بالأفعال المتصلة بالأشخاص الآخرين، إنه يشير إلى شئ أعمق وأوسع من الحياة لأجل الآخرين، (٢) كما يقرر بوزانكيت أنه في بعض الأحوال تتساوى التضحية بالذات مع التضحية بالآخرين فيقول إن قانون التضحية ويعتمد على مبلاً قد يتضمن التضحية بالآخرين بنفس القوة التي يتضمن بها على التضحية بالذات ("). ويخلص بوزانكيت من هذا إلى أن الحياة لأجل الآخرين ليست هي بالضبط الإيثارية أو التضحية بالذات.

وإذا عدنا الآن إلى قول بوزانكيت الذى يقرر فيه أن الحياة لأجل الآخرين تتضمن قيما محددة ووضعية؛ فإن أول معنى يمكن أن نستخلصه من هذا القول هو أن هذه القيم غير شخصية. وهذا أمر واضح فيما يتعلق بقيم الحق والجمال، فكل من الحق والجمال قيمة موضوعية لاتتأثر بأهواء الأشخاص والجمال التيمة ولا بالعلاقات المتباينة التى تقوم بينهم. ولكن يقول بوزانكيت أن هناك صعوبة تتعلق بشئون الحب والحياة والعدالة؛ فهذه كلها تنبثق عن العلاقات التى تقوم بين الأشخاص، أى على الوجود الشخصى، كما أنه يمكننا القول بأن كل القيم لها جانب مرتبط بالأشخاص وأن والقيم المنفعلة تماماً عن الأشخاص ليست بلمات معنى» (ق) ولكن هذه الصعوبة تنهار من أساسها إذا ما علمنا أن الحب كقيمة أو العدالة كقيمة موجودة وجوداً وضعياً سواء أمارسها الأشخاص أم لم يمارسوها،

<sup>(1)</sup> Ibid., ch. 1, P. 4.

<sup>(2)</sup> Ibid., P. 7.

<sup>(3)</sup> Ibid., P. 9.

<sup>(4)</sup> Ibid., P. 11.

نبحن نقاد بواسطة العدالة مثلا كقيمة ولانقاد بواسطة الشخص الذي يمارس العدالة معي أو مع غيري من الأشخاص، وبذلك ينتج أن القيم وإن كان لها ذلك الجانب المتصل بالأشخاص الذين يمارسونها، إلا أنها في حقيقة الأمر تكون م ضوعية وغير شخصية. ويذهب بوزانكيت إلى أن هذه القيم هي التي يضحي الأذاد بأنفسهم من أجلها؛ فإذا ضحى فرد بنفسه من أجل الآخرين فإنه إنما يفعل هذا مُحقيقاً لقيمة معينة. فقد يضحي بنفسه لإنقاذ الاخرين من الغرق مثلاً، وهو هنا يروم مخقيق قيمة معينة هي قيمة الحياة، وقد يضحي بمصالحه من أجل مصالح الآخرين تحقيقاً لقيمة العدالة أو قيمة الحب وهكذا. والحياة لأجل الآخرين ترتكز على أساس عريض وهو وأننا لسنا شيئاً إلا إذا تعرفنا على اتحادنا بشي أكبر، (١) فانخادنا بشيع أكبر أو ارتباطنا بكل هو «أساس الأخلاق والدين»(٢) وإذا عرفنا هذا، أى إذا علمنا أننا لانعني شيئاً إلا في الكل الذي يحتوينا، وإذا علمنا بأن حياتنا لامعنى لها إلا في ارتباطها بحياة أكبر، وإذا علمنا بأن هذا الكل الذي يحويني وبعوى غيرى هو الحقيقة القصوى - إذا علمنا كل هذا - أدركنا بأى معنى تكون الحياة لأجل الآخرين. ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثانية أمام فكرة الكلية كركيزة للأخلاق.

ولكن بوزانكيت يرى أنه ليس بكاف أن نقول أن على الإنسان أن يحيا لأجل الآخرين، إذ أنه من الضروري أن نشير بوضوح إلى نوع الأفعال التي عليه أن يفعلها للآخرين ولنفسه إذا أراد ،أن يحيا حقيقية لأجل الآخرين وهي أن يكون كليا في أفعاله، غير مكتف بفرديته المنعزلة، مدركاً أن أفعاله لن تكتسب حقيقيتها وجدارتها إلا إذا ارتبطت بأفعال أكبر واندمجت ، في كل أعظم. ومن ثم فعليه أن يضع نصب عينيه الوحدة الاجتماعية والقيم العظمى.

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 23. (2) Ibid., ch, 2, P. 23.

ويرى بوزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين تتطلب إيماناً بحياة أخرى ذات قيم أسمى وأعمق من قيمنا الأرضية؛ فيها نكمل أعمالنا ونتممها، ونشعر بالهدف الأسمى من الحياة. وهذا يجعلنا ننظر إلى الحياة وإلى العالم نظرة كلية شاملة مستمرة لاتنتهى بالموت ولاتباد بالفناء من الحياة الأرضية. ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثالثة أمام فكرة الكلية والشمول.

## الخير الاجتماعي:

إن القول بأن إنساناً ما قد كرس نفسه للخير الاجتماعي ليس مرادفاً تماماً للقول بأن هذا الإنسان يحيا لأجل الآخرين. ولقد عرفنا معني أن يحيا الإنسان لأجل الآخرين، أما الخير الاجتماعي فيشير إلى أن رفاهية الفرد مستمدة من رفاهية المجتمع أو دأن رفاهية مجتمعه تتضمن رفاهيته (١٠). يقول بوزانكيت وإن الهدف هو رفاهيتي أنا، أو فرصتي في الرفاهية مشبع بالترتيبات الضرورية لرفاهية، وفرصة الرفاهية، لكل فرد آخر؛ أي لكل فرد يهمني وأعرفه في الجماعة (١٠). وبعبارة أخرى يقول بوزانكيت إن الخير الذي يتعقبه هنا هو درفاهية جميع الأفراد وبعبارة أخرى يقول بوزانكيت إن الخير الذي يتعقبه هنا هو درفاهية جميع الأفراد الذين يؤلفون مجموعتي، متضمناً رفاهيتي الخاصة (١٠).

ومن ثم تصبح العدالة هنا هي القانون الذي يؤكد أنه لابد من التوزيع العادل على المجموعات المتشابهة، فإذا كان هناك مجموعة من الناس لها نفس المطالب فإنهم يرتبطون بمجموعات متشابهة، ويجب عليك أن تعالجهم جميعاً معالجة واحدة اللهم إلا إذا كان هناك حجة بجعلك تعالج بعض هذه المجموعات معالجة مختلفة. وأنت إذا عالجت أياً منهم علاجاً مختلفاً فإن الباقي سيسال. لماذا؟ وهذه القوة التي بجعلك تسأل لماذا؟ هي أساس ما نسميه بالمساواة والعدالة بين الناس. فإن

<sup>(1)</sup> Ibid., ch, II, P. 25.

<sup>(2)</sup> Ibid., ch, II., P. 28.

<sup>(3)</sup> Ibid., ch, II, P. 33.

هذا السؤال لماذا؟ يتضمن محاولة التراضي، وذلك عن طريق معرفة سبب معاملته ومعاملة غيره بطريقتين مختلفتين. إن كل إنسان يعرف أن الناس المختلفين يحتاجون إلى أشياء مختلفة، ولكنه يعتقد بأنه لن يكون عادلاً إلا إذا يرهن على سبب هذا الاختلاف، وهذا كله يرتكز على قاعدة تقول وإن مطالب الأشخاص كلها متساوية، وذلك بسبب طبيعتهم الأولية كوحدات إنسانية، وإذا كان على هذه المطالب أن تختلف فيجب أن تكون هناك حجة تبين سبب اختلافهاه (١).

ويعتقد بوزانكيت بأن القيم العليا مثل الخير الأعظم والحق والجمال بالإضافة إلى الدين تؤدى إلى رفاهية المجتمع المتمدين، وبالتالي إلى رفاهية كل الأفراد • وأن هذه القيم العليا كلية Universal (٢).

وكلما أدت القيم العليا إلى رفاهية كل أفراد المجموعة التي أنضم إليها، وكل أفراد المجموعة التي تنضم أنت إليها، كلما كانت بمثابة وسائل توصلنا إلى رفاهية الجتمع ومن ثم وفإن الخير الأخلاقي إنما يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفرادة (٣) وهذا هو الطريق الأول في بناء الخير الاجتماعي.

أما الطريق الثاني في فهم الخير الاجتماعي فيتجه انجاها عكسياً؛ فإذا كان الخير الاجتماعي بالمعنى الأول يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد ومن ثم رفاهيتي، فإن المعنى الثاني يبدأ من رفاهية الفرد من حيث هو مخقيق لقيمة أو قيم معينة ثم يتجه إلى رفاهية كل الأفراد. فالخير لايكون خيراً إلا بالنسبة الى الفرد أولا وفكل خير هو خير فرد ما، وإذا كان هناك خير فإنما يكون ذلك هو خيرى (٤) ومن ثم فإذا كان المعنى الأول للخير الاجتماعي يركز على كلمة اجتماعي أولاً ثم يضع كلمة الخير على أنها تالية ومشتقة، فإن المعنى الثاني للخير

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 27.

<sup>)</sup> Ibid., P. 32.

<sup>(3)</sup> Ibid., P. 34. (4) Ibid., P. 38.

الاجتماعي يضع كلمة الخير أولاء بينما يضع اجتماعي كصفة تابعة ولاحقة للخير.

ويعتقد بوزانكيت بأن المعنى الثاني هو معنى بديهي، إذ أنه من العسير أن نعتب القيم على أنها مجرد وسائل تؤدى إلى رفاهية الجماعات أو المجموعات، ومن فم إلى رفاهية الأفراد، بينما من السهولة بمكان أن نوجه اهتماماتنا إلى عناية الفرد بالآخرين ورؤية كيفية تطور هذه العناية واستخلاص الخير منها، بمعنى أن نهجه اهتماماتنا إلى رؤية فينا ثم تتبع هذا الخير في المجال الاجتماعي الكبير.

# كيف يعلم الإنسان ماذا يفعل؟

لقد قلنا في بداية تعرضنا للأخلاق عند بوزانكيت إننا لن نجد عنده صيغاً أو أوامر أو وصايا أخلاقية توجهنا للسلوك الأخلاقي. إن الفلسقة الأخلاقية يقول بوزانكيت الانستطيع أن تفعل شيعاً إزاء إرشادنا إلى السلوك؛ فهي لانستطيع أن تمدنا بقوانين عامة نستطيع أن نشتق بواسطتها - بعملية استنباطية - الصواب من الخطأ في سلوكناه(١). إن وظيفة الأخلاق تنحصر في إفهامنا الخير والشر، ولكنها لاتعطينا أية أوامر أو صيغ أو وصايا تتعلق بحياتنا الأخلاقية.

وبما أن بوزانكيت لايؤمن بالقواعد أو الصيغ الأخلاقية فإنه ينقد كانط الذي جعل كتابه نقد العقل الخالص أساساً للأخلاق، ووضع في هذا الكتاب صيغاً وقواعد تخدد السلوك الأخلاقي، وتوجه مساره ولذلك نجد بوزانكيت يقول (إنه لمن الصعوبة البالغة أن نفهم في كثير من الأحيان معنى المصطلح عقل أو العقل العملي في الجال الأخلاقي، (٢). ويوى بوزانكيت أن ومجال العقل لايكون إلا في البناء وفي الكلية وفي التكاملية التي نفسر بها أي نظرية وأي منطق خلاق، (٢). وهنا

<sup>(1)</sup> Ibid., ch, vii, P. 161.

<sup>(2)</sup> Ibid., ch, vi: P. 157. (3) Ibid., P. 157.

عودة إلى فكرة الكلية والإطلاق، ونبذ لفكرة القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية التي تقرر بأن هذا صائب وهذا خاطع، وأن عليك أن تفعل هذا وألا تفعل ذاك. إن الحياة عند بوزانكيت اليست اختياراً بين ماهو أبيض وما هو أسود، إنها عمل واستنباط واختراع، (١). ومن ثم فالقواعد والعبيغ الأخلاقية لن تفيد.

وإذا كانت القواعد والصيغ والأوامر الأخلاقية غير مجدية في المجال الأخلاقي، ترى هل مجدى النصحية؟ يجيب بوزانكيت بأن الأفعال الأخلاقية يجب أن تكون نابعة من الذات ومن الذات وحدها؛ تلك الذات التي تعرف نفسها خير معرفة والتي تكون مؤمنة بالقيم، ،عارفة بظروفها وحدودها. وبوزانكيت هنا يعارض أي ابخاه يقول بأن النصيحة لها دور في السلوك الأخلاقي ذلك لأن من ينصحك لايعرف ذاتك أكثر من معرفتك أنت لها.

إن حياتي الأخلاقية مرتبطة بظروفي وبإرادتي الأخلاقية وبفهمي وبمدى ارتباطي بالقيم، وليس عندى قائمة بما هو خير وقائمة أخرى بما هو شر، لكن على أن أفعل ما أستطيع طبقاً لكل ظروف وكل واقعة بشرط أن أناصر الخير وأؤيده، ليس خيري فقط وإنما خير الآخرين.

وإذا لم تكن النصائح ولا الأوامر أو الصيغ أو القواعد الأخلاقية تريني ماذا أفعل. فكيف أعلم ماذا أفعل؟ وكيف يكون سلوكي أخلاقياً ؟ وكيف انجمه الجماها سليماً والنصح لايجدى وليس أمامي صيغ أو قواعد تحدد لي السلوك الأخلاقي؟ يجيب بوزانكيت بأن هناك خطوتان مترابطتان تجعلان سلوكي أخلاقيا وبوجهان أفعالي في الانجاه السليم، والانجاه السليم يقول بوزانكيت (يعتمد على تكويني للإرادة الخيرة في الذات، تلك الإرادة التي تمرست وتدربت جيداً بواسطة نسق مترابط من القيم على الله وهذا يعنى أننا إذا أردنا أن يكون سلوكنا الأخلاقي ماضياً في

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 154. (2) Ibid., P. 133.

ابخاهه السليم، فعلينا أولا أن نعرف وأن نقدر القيم على اختلافها، وأن ننظر إليها نظرة تقدير واحترام. ولكن تقديرنا للقيم على هذا النحو لايكفى؛ إذ يجب أن يتبع هذا تكوين إرادة خيرة، فالمعرفة والتقدير وحدهما لايجديان بدون وجنود تلك الإرادة الخيرة: إرادة أن أسلك سلوكا خيراً سليما، أى أن الأمر يحتاج إلى (إراقة خيرة موجهة بنسق مكتمل ورفيع من القيم المكنة) (١).

وإذا توفرت الإرادة الخيرة الموجهة بنسق من القيم، فإن سلوكبا مع ذلك لن يكون أخلاقياً تماماً وذلك بسبب أن الإنسان مخلوق متناه، وأن المتناهى نقص، وهذا النقص من شأنه أن يجعل سلوكنا الأخلاقي محدوداً غير مكتمل. ولكن وبغض النظر عن تناهينا وآثاره في السلوك الأخلاقي فإننا هإذا عرفنا ماهي القيم وماهي خصائصها العامة، وإذا عرفنا ما هي الإرادة التي مجعل من هذه القيم موضوعا لها، والتي لاتكون محددة بأحكام مسبقة، ويكون لديها القدرة على أن توحد ذاتها بالقيم، (٢)، إذا عرفنا كل هذا فإننا نستطيع أن نقول إننا نسير في طريق النجاح نحو السلوك الأخلاقي سيراً أفضل ما يكون بالنسبة إلى وجودنا الإنساني

أما المدى الذى يجب أن ينتشر إليه سلوكنا الأخلاقي فهو مدى كبير وكلى. وبالمثل فإن بوزانكيت يرى بنزعته الكلية أن الواجب الأخلاقي لايجب أن يقتصر على مكان معين أو فئة معينة أو انجاه معين بل يجب أن يكون «واجبك في كل مكان بجده فيه» (٣).

ويمكن الآن أن نستخلص بعض الحقائق المتصلة بالسؤال كيف أعلم ماذا أفعل؟ فليس هناك مبدأ عام نستقى منه معرفتنا بماذا نفعل، ولكن هناك محاولة

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 134.

<sup>(2)</sup> Ibid., P. 147.

<sup>(3)</sup> Ibid., P. 153.

التقدم إلى أحسن حياة يمكن أن نحياها. وهذه الحياة الأحسن ترتبط بإرادتي الخيرة من جهة وبالتيم من جهة أخرى، وهذه القيم غير شخصية على الرغم من إنها تتجسد في الأشخاص ومن ثم فإن الأحسن هنا يرتبط بالعالم بأجمعه باعتباره مجموعة من الأشخاص، وباعتبار أن القيم غير شخصية. أما المشكلة الرئيسية هنا فهي تتمثل في كيفية استطاعة وجودنا الإنساني المحدد أن يجمع بين «الأحسن» وبين (مانستطيعه).

وينادى بوزانكيت علاوة على هذا بالتضحية الفردية من أجل الخير الأسمى؛ وهذه تضحية عظمي إذ أن ووجودنا ليس محدداً في ذاتنا، ولكنه يدخل في وحدة الأرواح، (١). ومادامت أرواحنا متصلة في وحدة كبرى، فإن التضحية من أجلها بغية الوصول إلى الخير الأسمى هو أمر مطلوب في الحياة الأخلاقية.

## الغباء والشر والعقاب:

الغباء: يذهب بوزانكيت إلى أن الغباء عكس الذكاء Intelligence ولكنه ليس عكس المهارة Cleverness ، كما أنه ليس مردافا للجهل Ignorance وقد يكون الجهل سبباً في الغباء ولكنه لايكون هو الغباء؛ إذ بينما يعني الجهل وفقدان المعرفة .... فإن الغباء Stupidity يعنى كيفية عقلية ... أي يعني على وجه خاص العماء بالنسبة إلى القيم وليس بالنسبة إلى الوقائع أو الحقائق (٢٠). ومن ثم يصبح معنى الغباء هو وعدم الاستجابة للقيم؛ (٢).

ويرى بوزانكيت أن ضيق الأفق هو غباء وفكل ضيق أفق يتضمن غباء، وكل فرد ضيق الأفق في بعض النقاط، (٤). والعلاج هنا إنما يكون في اتساع الأفق؛ أي في اتساع دائرة معرفتنا بالنقاط التي لانعرفها. وفي هذا يقول بوزانكيت وأنت أن

<sup>(2)</sup> Ibid., ch, ix, P. 217. (3) Ibid., P. 218.

<sup>(4)</sup> Ibid., P. 232.

تستطيع أن تتعامى عن القيم بدون أن يكون جهلك سائداً، وبدون أن تكون أذكارك عن الوقائع والموضوعات والحقائق مشوهة (١١).

أما عن الحرب فيرى بوزانكيت أنها غباء مستحكم، إذ أن قادة كل أمة يتعاملون عن رؤية القيم والحقائق والوقائع المرتبطة بها بالنسبة إلى الأم الأخرى ومن هنا تقوم الحرب. وإذا عنى قادة الأم بمعرفة حاجات ومتطلبات والتجاهات واهتمامات الأم الأخرى فإن الحرب لن تقع.

الشر: الايحتوى الشر على أى خير؛ ومن ثم فإن الحرب بينهما هى حرب مدمرة (٢). يروم فيها الخير محق الشر وإبادته. وبما أنه يوجد كمية كبيرة من الشر فإن فناءه يتطلب عملية نأمل أن نتقدم فيها؛ ولكن كيف نتصور عملية التقدم هذه نحو الخلاص من الشر؟ هل تسير عملية التقدم هذه إلى ما لانهاية نحو الأحسن الذى نأمل فيه؟ أو أن الشر سينتهى يوما بانتصار الخير في معركته معه؟ وإذا كان الخير سينتصر يوماً فهل سيتم هذا النصر في عالمنا هذا كما نعرفه أو في عالم آخر مختلف تماماً؟ وإذا كان الأمر كذلك فماذا يكون من أمر الشر الذى قلنا أنه سيتوقف بانتصار الخير؟ أين سيذهب؟ وكيف سينتهي ويتلاشي.

ولقد رأى بوزانكيت أن الشر حقيقي (٣). وهذا يتسمثل في الألم والإرادة الشريرة؛ فهذه وقائع موجودة، وكل منا يعانى منها كل يوم تقريباً، كما أن الحيوانات اللنيا تخبر الألم باستمرار. والشر يقول بوزانكيت حقيقى إذن ووليست له صلة بالخيرة. (٤) ولما كان الشر حقيقياً وموجود وجوداً واقعياً، فمن المستحيل أن يفنى تماماً من عالمنا هذا، ولكن ما يحدث هو أنه إذا ماحورب فإنه يقل ويتناقص فقط. وبالإضافة إلى هذا يقول بوزانكيت وإنه لمن المستحيل أن ينتهى الشر في

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 236.

<sup>(2)</sup> Ibid., ch, v, P. 89.

<sup>(3)</sup> Ibid., P. 90.

<sup>(4)</sup> Ibid., P. 91.

الإنسان المخلوق المتناهى المحدد عقلاً وبدناً، إذ كيف يكون متأكداً من طلب ما يرضيه وهو مجروح بالألم ؟، (١).

ويرى بوزانكيت أن عملية التقدم السابق ذكرها نحو الخلاص من الشر لكى تتم يجب أن يكون لها نهاية زمانية، أى أن يتوقف التقدم في زمن معين يتم فيه انهيار وفناء الشر. ولما كان من المستحيل أن ينتهى الشر في عالمنا هذا تماماً نظراً لتناهى المخلوق وحقيقة الشر وواقعيته، فسوف لايصبح أمامنا إلا القول مع بوزانكيت بأن فناء هذا الشر سيكون وفي عالم آخر له ظروف مختلفة (٢٠).

ولكن إذا انتهى الشرعلى هذا النحو الذى قلناه أى في عالم آخر فأين سيذهب؟ هل سينسخه كمال المستقبل؟ (أى الكمال في عالم آخر) وإذا كان هذا كذلك فكيف يتم؟ هنا يقول بوزانكيت إن الكمال الذى سيوجد في العالم الآخر سوف يعوض عن الشرور، ويزبل الآلام، ويحقق كل الأخلاقيات التي لم تتحقق. ولكن تبقى مشكلة المخلوق المتناهى المحدد عقلاً وبدناً، إذ في هذا التحديد نقص وشرور وعدم كمال الوعدم كمالنا هو شره (٢٠)، لأنه يتضمن أننا نخطئ ونمارس الأنانية، فكيف نحل هذه المشكلة؟ هنا يقول بوزانكيت اإننا إذا لم نعرف بطريقة ما، مسلك الخروج من عدم الكمال هذا، نستطيع أن نهرب بواسطته من شرورنا هنا أو هناك – بدون أن نكون كائنات كاملة، إذ أننا نعلم أن هذا مستحيل خواننا لن نستطيع أن نحياه أن علم طبيعته المحدودة، وأن يعلم أن الشر موجود فيه لأنه كائن متناه ناقص، إذ لو كان كله خيراً لكان كاملاً. يقول بوزانكيت الايمكن أن يصل الكائن المتناهى إلى الكمال في ذاته، لأن التناهى يمنع الكمال؛ ومع ذلك فعلى هذا الكائن المتناهى أن يحاول ذاته، لأن التناهى يمنع الكمال؛ ومع ذلك فعلى هذا الكائن المتناهى أن يحاول

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 93.

bid., P. 94.

<sup>(3)</sup> Ibid., P. 96.

<sup>(4)</sup> Ibid., PP. 96 - 97.

<sup>(5)</sup> Ibid., Ibid., P. 102.

الابتعاد ما أمكن عن الشرور وأن ينحيها جانباً لكي يستطيع أن يحيا حياة أخلاقية نقية.

ويعتقد بوزانكيت أن العقيدة الدينية جنباً إلى جنب مع التأمل والإرادة الخيرة، يساعدوننا على تجنب الشر واتباع الخير. كما يرى أن دحب الإنسان والله يشوقنا في الوصول إلى القيم العليا، وإلى الحياة الخيرة وفي كلمة واحدة إلى الخلاص: (1) وهنا نجد نزعة مسيحية عند بوزانكيت،

العقاب: هل هناك ضرورة للعقاب؟ وهل من الضرورى أن يكون العقاب من خلال الإيلام؟ وما هي طبيعة العقاب وماهيته؟

إن بوزانكيت يبدأ في معالجته لهذا الموضوع بتعداد للاعجاهات التي تقف ضد فكرة العقاب، وتثور عليها، وتنفر منها. ويمكن إجمال هذه الاعجاهات في خمس نقاط رئيسية هي:

- ١- التغير في الأفكار التربوية والمذهبية، والذي غطى مشكلة طاعة الصغار وإمتثالهم تغطية كاملة؛ وذلك عن طريق الطرق التربوية السليمة التي لا تخبذ الإيذاء البدني أو الإيلام الجسمي أو الفكري.
- ٧- إنجاه يرى أن تجربة أو ممارسة الشرور لاحقة لتوابعها الجنائية أو العقابية. فذلك الذى يواظب على المثول أمام الشرطة، يتعلم بعض الشرور، كما أن ذلك الذى يدخل السجن لأول مرة ويرى المعاملة غير الكريمة فيه إنما يتعلم أيضاً شروراً لم يكن يعرفها من قبل. وهذا ينطبق أكشر على المنحرفين المبتدئين أو الساذجين.
- ٣- إنجاه النظرية التي ترى أن السلوك الأخلاقي السيع يعتبر مرضاً من الأمراض
   لابد من معالجته بدون توقيع أى عقاب على صاحبه.

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 124.

٤- ابتجاه المذهب الذى يرى أن العقاب هو مجرد إضافة شر إلى شر. فمادام الشر قد وقع فى الماضى. فإن عقابه سيمثل إضافة شر أو ألم إليه فى حين أن ما وقع من الشر مضى وانتهى ولاسبيل إلى الرجوع إلى الماضى لتحاشى وقوعه. ومن ثم فإن العقاب فى هذا المذهب لامعنى له وهو متخلف عن القاعدة البدائية المثالة بمقابلة المثل بالمثل أو قتل النفوس بالنفوس.

ه- انجاه يدعم الاعتقاد في اللامسئولية، ويرى أن التحسن الاجتماعي يتم
 بالاختيار Selection ومادام هناك لامسئولية فلن يكون هناك عقاب.

أما عن الابخاهين الأول والثانى فإن بوزانكيت يقبل كل ما يذهبان إليه، ولكنه يراهما غير ذى تأثير فى المشكلة الأساسية للعقاب: فنزبية الأطفال أو الصغار، وتقويم سلوكهم، لايدخل حقيقة تحت موضوع العقاب إذ قأن إرادات الصغار غير ناضجة، ومن ثم فلاتدخل تحت دائرة المسئولية الكاملة» (١١). وبالتالى لاتدخل فى موضوعنا قيد البحث. كذلك يرى بوزانكيت أن الانجاء الثانى ولايمس فى الأساس مسألة العقاب، (١٧)، إذ ما الذى يجعل هذا أو ذاك يقترب من مراكز الشرطة أو يدخل السجن؟ بالإضافة إلى أن هناك انجاها حديثاً يجعل من السجون مآوى للانضاج وللتقويم الإصلاحى العقلى والبدني. والانجاء الخامس يقول بوزانكيت غير مقبول ولامعقول فاللامسئولية هى شئ لايمكن قبوله، وإذا كان كل فرد غير مسئول، فإن النتيجة ولاشك ستكون خطيرة للغاية. أما الانجاء الثالث، والذى يجعل من السلوك الأخلاقي السئ مرضاً لابد من معالجته، فإنه انجاء وينكر ضرورة العقاب كلية» (١٦) أو يقبله فقط – إذا كان لابد من قبوله – باعتباره وسيلة للعلاج. ومن ثم فهو يفترض البراءة في كل الأفراد. أما الانجاء الرابع فهو لايحل المشكلة ومن ثم فهو يفترض البراءة في كل الأفراد. أما الانجاء الرابع فهو لايحل المشكلة ومن ثم فهو يفترض البراءة في كل الأفراد. أما الانجاء الرابع فهو لايحل المشكلة

<sup>(1)</sup> Ibid., ch, viii, P. 183.

<sup>(2)</sup> Ibid., P. 185. (3) Ibid., P. 187.

بقوله بأن العقاب هو رجوع إلى المبدأ البدائي القائل بالإنتقام، ذلك الانتقام الذي لاتقبله الحياة الحديثة على الإطلاق. وإذن فهذا الاعجاه غير كاف في تناول مسألة العقاب.

ويرى بوزانكيت بعد تناوله لهذه الانجاهات بالبحث والنقد، أن ماهية العقاب تقوم في أنه ويسرى على الماضي Retrospective أو أنه يعالج الماضي، (١). وهذه الماهية المتعلقة بالعقاب تثير الاعتراض التالي وهو: وما هو الخير في معاقبة فرد بعد أن يكون هذا الفرد قد أحدث شراً! ألسنا هنا نضيف شراً جديداً إلى الشر القديم أو نضيف ألماً إلى ألم؟

ويجيب بوزانكيت بالنفي، أنه يرى أن طبيعة العقاب أو أساسه إنما تقوم في الإلغاء أو الإبطال Anuulment إلغاء ما أضر بجسد أو فكر الآخرين. وعلى ذلك فليس الألم أو الإبتلاء به هو ماهية العقاب، وإنما الإلغاء أو الفسخ أو الإبطال لما يضر بالمصلحة أو الثروة أو الفكر العام. وإذا لم يلغ الفعل الضار أو الشرير، فإنه سيصبح قاعدة، ويؤثر على سلوكنا في المستقبل، كما أنه سيؤدى إلى تدهور وانخفاض مستوانا الاجتماعي والأخلاقي. ومن ثم يصبح والعقاب هو سلب للإرادة السيئة بواسطة رد فعل الإرادة الاجتماعية في طلبها للخير، وهذه هي طبيعة وخاصية ... وقيمة العقاب، (٢).

ويلاحظ بوزانكيت أن مناقشة مسألة العقاب قد اختلطت بالإدعاء القائل بأن الحب لايمكن أن يتحدث بلغة العقاب أو الجازاة. وبرى بوزانكيت أن هذا الإدعاء غير حقيقي، وخير دليل على هذا يقول بوزانكيت هو مانجده دفي المبدأ المسيحي القائل بأن الحب يمكن أن يعبر عن ذاته من خلال العقاب، (٣) وأن هذا يكون

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 188. (2) Ibid., P 195. (3) Ibid., P 210

أنفع من الفكرة القائلة بأن العقاب يكون من خلال الجازاة. بمعنى آخر إن العقاب عن طريق الحب يكون أجدى من العقاب عن طريق الجازاة. ألسنا هنا أمام فكرة الحب والمحبة المسيحيتين ؟.

#### الضميسرة

كثيراً ما تتساءل حينما تعترينا فكرة أن الإنسان يجب أن يطيع ضميره وكيف يمكن لهذا الإنسان أن يفعل الصواب إذا لم يطع ضميره (١) ويرتبط هذا السؤال بسؤال آخرل وهو: وهل هو يفعل الصواب دائماً إذا أطاع ضميره ؟.

إنه لمن السهل يقول بوزانكيت أن نحل هذه المشكلة بقولنا وحينما لانوافق على سلوكه، فإنه لا يكون مطيعاً حقيقة لضميره، ولايمكن أن يكون مطيعاً (٢٠). وهذا القول يفيد في بعض الحالات، إلا أن هناك عدة صعوبات تتصل بمعنى كلمة حقيقة هنا، كما أن هناك بعض الاعتراضات على هذا القول. فالضمير يقول بوزانكيت وبيدو في بعض الأحيان غير عادى، وكثيراً من السلوك النابع عن الضمير يكون غربياً وغير معقول (٢٦). كما أن الضمير ينبع عنه في بعض الأحيان سلوك تافه زهيد، وفي أحيان أخرى سلوك تعسفي جائزه. ثم كيف يكون الإنسان مطيعاً حقيقة لضميره؟ وكيف يكون مطيعاً طاعة غير حقيقية لهذا الضمير؟ ما هو معيا, الحقيقية هنا؟. أليست هذه صعوبة عاتية؟.

يقول بوزانكيت لكي نلقي بعض الضوء على المسألة يجب أن نعلم أولا ما هو هذا الضمير؟ ولماذا تكون بعض عملياته عظيمة أحياناً وغربية أحياناً أخرى؟ زهيدة وتافهة أحيانا وتعسفية وتخكمية أحيانا أخرى؟

إن هناك عبارات عديدة تستخدم في وصف الضمير منها: أنه صوت الله في

 <sup>(1)</sup> Ibid., ch, x, P. 246.
 (2) Ibid., P. 246.
 (3) Ibid., P. 249.

القلب؛ أي ذلك الصوت البسيط الذي يتضمن فكرة صوت الله. وبهذا المعنى كان هكسلى يخاطب ضميره قائلاً (ياصوتي الخير)(١)، ومنها أنه حكم بأملى متعلق بأنفسنا، يوافق أو لايوافق على سلوكنا الماضي منه والحاضر. ويرى بوزانكيت أن كلمة تأملي التي ذكرناها هنا لاتعني إيضاحية بجريدية أو استنباطية أو حتى أي تفكير غير متواصل أو مطرد، إنها تشهر فقط إلى معالجة الاختيار في ضوء الكل أي في ارتباط الماضي بالمستقبل وبالكل، كما أن هذه الكلمة ترتبط أساساً بالعمل وبالسلوك.

ولكن ماهذا الاختيار في ضوء الكل الذي ذكرناه منذ برهة ؟ يجيب بوزانكيت بأن الضمير يحدد اختياراً Choice ، وهو لايحدد أي اختيار؛ أن ما يحدد، فقط هو الاختيار الذي يتعلق بالخير أو كما يقول بوزانكيت إنه واختيار الصواب ... أي الخير الذي يتجسد في حياة كل مناه (٢). ويرئ بوزانكيت أن هذا الاختيار لايمكن أن يتم خلال المناقشات الجردة، أو خلال الاستدلال من مبادئ عامة إلى حالات جزئية لأنه ورد فعل للإنسان كله بالنسبة إلى الموقف الكلي؟ (T). وهنا أيضاً نجد بوزانكيت ينادي بالكلية ويرفض استخدام العقل في المجال الأخلاقي.

ولنا أن نتساءل وكيف يكون هذا الاختيار كلياً؟ والإجابة هي أن هذا الاختيار كلى لأنه لايجزئ الموقف وإنما ينظر إليه في كليته، كما أنه لايجزئ أو يحلل أو يناقش الصمير الذي يقرر هذا الاختيار أو ذاك بقرار واحد كلي لاتجزئ فيه ولاتفصيل. بل يرى بوزانكيت علاوة على هذا أن تحديد اختيارك يتم من بين أفق ضخم من المتغيرات، وأن هذا الأفق الضخم يتأثر باختيارك ويؤثر فيه، ومن ثم فعليك أن ترسم طريقاً يتم به تكيف سلوكك مع الكل.

وإمعاناً في إسقاط العقل من أمام الضمير نجد بوزانكيت يحذرنا من أن نتناقش

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 250. (2) Ibid., P. 250. (3) Ibid., P. 251.

مع ضميرنا، أو أن نتحرش به؛ فحيث يكون حكمنا كلياً وواحداً لا يوجد نقاش ولامقدمات ولانتائج ولا تبريرات أو تعليلات، فحكم الضمير هو حكم على فعلنا في ضوء الكل أو هو حكم كلى لا يحتمل نقاشاً أو جدالاً. إن الضمير بذلك يدعى السيطرة أو التحكم على العقل أو التعقل. ولكن يلاحظ بوزانكيت بأنه بالرغم من كل هذا، وبالرغم من سيطرة الضمير على العقل، فإن الضمير يكون مشغولاً في بعض الأحيان بمناقشات مجردة صغيرة، تكون حكماً مسبقاً كامنا في أعماقه. كيف نوفق بين هذا وذاك وكيف نفسر وجود تلك المناقشات المجردة الصغيرة داخل الضمير في الوقت الذي نقول فيه إن الضمير يسقط من أمامه كل فكر بخريدي وكل نقاش وكل تساؤل؟ في الواقع أن هذه النقطة الأخيرة تمثل أحد الاعتراضات على الضمير.

وإذا عدنا الآن إلى تساؤلاتنا السابقة استطعنا أن نعرف لماذا تكون بعض عمليات الضمير تافهة وبعضها عظيما. فكلما كانت عمليات الضمير كلية وتراعى الكل أعنى كلما كان اختيارنا للخير مرتبطاً بالاختيارات الأخرى كلها ومراعياً لها كلما كان عملنا هذا عظيما، أما إذا لم يراع اختيارنا للخير سائر الاختيارات الأخرى المرتبطة به، فإن عملنا هذا سيكون زهيداً وهكذا. وعلى ذلك فالضمير لكى يكون نيراً يجب أن ينبثق دعن النسق الاجتماعي والتعليمي وعن الرأى العام وعن القيم؛ (1).

ولكن هل الضمير ديني؟ يجيب بوزانكيت بالإيجاب ويقول إن هذا أمر واضح؛ ففى المعانى السامية تتشابه أفعال الدين مع أفعال الضمير، على شريطة أن يكون الدين كليا لادين الأحد أو الولنية أو الخرافية.

ويمكن ايجاز مناقشتنا عن الضمير هنا في نقطتين:

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 268.

الأولى: أنك لاتستطيع أن تكسب حرباً توجهها إلى الضمير، كما أن النقاش مع الضمير لاتأبه بالاستدلال المجرد ولا بالاستنباط العقلى.

والفانية: أننا يجب أن نقبل الشيع ،وضده أى نقبل الضمير والاعتراضات عليه، أو على حسب تعبير بوزانكيت يجب أن يكون لدينا «النسق والاعتراض عليه جنباً إلى جنب» (١) سواء أكان هذا بالمعنى الهيجلى الذى يرى أن كل فكرة تقودنا إلى الفكرة المضادة، أو بالمعنى النسبى الذى يقرر بأنه ليس هناك نسق مطلق أو حقيقة مطلقة، أو بالمعنى التفاؤلي الذى يؤمن بالتعايش بين الأفكار سواء منها ماتعارض أو ما اتفق؛ وذلك لأن الاعتراض يحطينا علماً بالجانب الذى نجمهله من الحقيقة.

### تعليسق ونقسد:

١- نحن هنا أمام فلسفة أخلاقية من نوع جديد، وأمام نظرية فريدة في الأخلاق. إن سلوكنا في الميدان الأخلاقي لايتجه وجهته السليمة بناء على أوامر أخلاقية، كما أن فعلنا الأخلاقي لايتم توجيهه بالصيغ والنصائح الأخلاقية. إن الحكم الأخلاقي هو حكم كلى وعام وينبثق عن خلفية كلية وعامة. ولا يكون لهذا الحكم قيمة إلا إذا ارتبط بنسق مترابط من القيم، وبكل واحد من الخيرات. إن مبدأ بوزا نكيت الميتافيزيقي والحقيقة هي الكل، ينسحب هنا بجلاء على ميدان الأخلاق. كما أن مبدأ عدم التناقض المنطقي ينحسب بدوره أيضاً على الاختيارات الأخلاقية، فالإنسان حينما يختار خيراً يجب أن يضع نصب عينيه سائر الاختيارات الأخرى التي قد تتمارض أو لاتتعارض معه. نحن لانجد أمامنا هنا فكرة عقل نظرى أو عقل عملي يقود وبوجه السلوك نحن لانجد أمامنا هنا فكرة عقل نظرى أو عقل عملي يقود وبوجه السلوك

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 260.

الأخلاقي، بل نجد بوزانكيت على العكس من ذلك حريصاً على فكرتى الكلية والترابط، وهو في حرصه ذلك نجده ينادى بجلاء ووضوح تام بأننا يجب أن نستبعد العقل من ميدان الأخلاق، ويجب أن نقصى الاستدلال العقلى بعيدا بكل مانستطيع. إننا هنا أمام بساطة بالمعنى الميتافيزيقى؛ بساطة لاتقبل التحليل ولا التركيب، بساطة تنأى عن التبرير والتعليل. إننا هنا – وفي كلمة واحدة – أمام أخلاق مؤسسة على فكرتى الكلية والبساطة وعلى المبدأ المعتبقة هي الكل.

٢- نادى بوزانكيت بالكلية، ونأى بنفسه في ميدان الأخلاق من أن يتجه انجاها معيناً ينحاز إليه. أنه يناقش مسائل عامة تتصل بالإنسانية جمعاء على اختلاف دياناتها وانجاهاتها وهذا واضح في آرائه عن الحياة لأجل الآخرين، وفي آرائه عن التضحية من أجل الإنسانية، وفي مناداته بتقدير انجاهات وقيم الآخرين جميعاً مهما كانوا، وفي اجابته على السؤال وهل الضمير ديني؟ اشترط أن يكون الدين كليا لادين الأحد ولا الوئنية ولا الخرافية. ولكننا نجده بعد هذا كله ينحاز في الأحلاق إلى الجانب المسيحي فينادى بأفكار مسيحية مثل الخلاص ومثل الحبة وغيرهما من الأفكار المسيحية. فكيف يتوافق هذا مع فيلسوف الكلية والترابط؟.

خامساً الدين عند بوزانكيت

\* \* \*

#### خامسا

## الدين عند بوزانكيت

#### مقدمة:

أتت الفلسفة اليونانية إلى الدوائر الدينية ... فهزتها بعمق في كيانها، وأصابتها في الصميم، أو وقفت على الأقل كصرح شامخ ومتين أمام الدين، وكان على رجال الدين إما أن يفلسفوا دينهم وإما أن يرفضوا التماس العقل في مسائل الدين. والدين في أساسه يعتمد على العقيدة، وعلى النقل، وعلى الحدس والذوق والوجدان، بينما تعتمد الفلسفة على الفكر .... وعلى العقل ... وعلى الاستدلال والاستنباط والاستنتاج.

وأتت الديانات السماوية يهودية كانت أم مسيحية أم إسلامية ووجد المفكرون والدارسون والمؤرخون أنفسهم أمام وحى سماوى هابط إلى قلوبهم ونافذ إلى وجدانهم، كما وجدوا أنفسهم من ناحية أخرى أمام مسائل فكرية جارفة مقرها العقل والتفكير. وقامت أمامهم المشكلة الكبرى، وهي مشكلة التوفيق بين العقل والنقل أو التوفيق بين الفلسفة والدين. وكانت هناك بإزاء هذه المشكلة مواقف ومواقف وصولات وجولات، بعضها ينكر الفلسفة والتفلسف، والبعض الآخر ينكر الفين والتدين، بينما حاول البعض الثالث التوفيق بينهما كل بطريقته حسب دينه وحسب الموقف الفلسفي الذي يتخذه.

وسنحاول هنا وبإيجاز أن نعرض لبعض هذه المواقف لكى يتضح لنا مواقف بوزانكيت إزاء الدين اتضاحاً كاملاً، ثم نتحدث عن عناصر وخصائص الدين عنده وأخيراً نعلق على انجاهه الديني.

## أ- موقف بوزانكيت من مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة:

إن أول دين سماوى هابط من السماء هو الدين اليهودى وخير ممثل للاتصال الفلسفى بالدين اليهودى هو فيلون صاحب منهج التأويل الرمزى لمسائل الدين. ولقد كان فيلون متمسكاً بقواعد دينه، ولكن كان هدفه من التفلسف هو أن يثبت لليونان أن في التوراة فلسفة أقدس وأسمى من فلسفتهم، وقد حاول أن يقارن بين بعض الأفكار اليونانية وفلسفة التوراة. وهو لايفصل بين الفلسفة والدين ولكنه يتخذ الدين أصلاً ويشرحه بالفلسفة، ومن ثم فهو يوفق بين الفلسفة والدين وإن كان يرى أن الفلسفة يجب أن تكون تابعة للدين.

وإذا ما انتقلنا إلى المسيحية وجدناها تصطدم بالفلسفة اليونانية من أول الأمر؛ إلا أنه كان من بين أولئك الذين دانوا بالمسيحية جماعة آمنوا بعد فلسفة، فكان من الطبيعي أن يتصدوا بما تسلحوا به من فلسفة للدفاع عن عقيدتهم الجديدة أمام الولنية القديمة. أما المذاهب الفلسفية الكبرى التي كانت معروفة آنذاك فكانت الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأبيقورية. ولقد كانت الأفلاطونية هي المذهب المفضل لدى المسيحيين. ولقد أعجب المسيحيون بقول أفلاطون بعالم معقول أو (بعالم المثل) فوق العالم المحسوس وقوله بإله يعلو عالم المثل هذا وهو مثال المثل. ولذلك فلقد ظلت المسيحية تعتبر الأفلاطونية أسمى المذاهب اليونانية وأقربها إلى الدين، حتى إذا ما جددتها مدرسة الإسكندرية الفلسفية في القرن الثالث الميلادي متأثرة في ذلك بتيارات مسيحية شرقية وغربية مكونة ما يعرف بالأفلاطونية الجديدة الجديدة المدورها. وقد بدا تأثير هاتين الفلسفتين: الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة بلورها. وقد بدا تأثير هاتين الفلسفتين الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة بأجلى صوره في فلسفة القديس أوغسطين التي ظهرت في القرن الرابع الميلادي والتي ظلت تصبغ الفلسفة المسيحية واللاهوت المسيحي بالصبغة الأفلاطونية حتى القرن الثالث عشر الميلادي وهو القرن الذاك ظهر فيه القديس توما الإكوبنى فأحل أرسطو محل أفلاطون فى الفلسفة واللاهوت بعد نفور طويل فى أول الأمر من الفلسفة الأرسطية لما فيها من أقوال معارضة لروح المسيحية. أما الفلسفتان الأخريتان الكبيرتان وهما الرواقية والأبيقورية فقد خالفت أولاهما المسيحية فى قولها بوحدة الوجود وبالمادية المطلقة ولو أنها كانت منذ البداية فلسفة دينية ذات تأثير خاص على المسيحية وخاصة فى جانبها الأخلاقى؛ أما ثانيتهما وهى الأبيقورية المغرقة فى اللذة فقد نبذها رجال اللاهوت المسيحيون من أول الأمر، وصار لفظ أبيقورى عنوانا على الإلحاد والاستهتار.

وعلى أية حال فلقد ظهر بإزاء الدين المسيحى كثيرون ينادون بضرورة التوفيق بينه وبين الفلسفة، منهم كليمان الاسكندرى عام ١٥٠ – ٢١٧م وأفلوطين عام ٢٠٥ – ٢٧٠م. والقديس أوغسطين في القرن الرابع الميلادى وتوما الإكويني في القرن الثالث عشر الميلادى، وآخرون غيرهم.

وإذا ما انتقلنا إلى الدين الإسلامي، نجد أن الفتنة اليونانية أى الفلسفة اليونانية دخلت إلى الدوائر الفلسفية فقبلها البعض ووفقوا بينها وبين الدين الإسلامي، ورفضها البعض رفضاً تاماً. ولعل أول من سار في طريق التوفيق بين الدين والفلسفة هو الكندى الذي يعتبر وأول من وجه الفلسفة الإسلامية إلى محاولة التوفيق بين الدين أفلاطون وأرسطو مما ساقها بعد ذلك في محاولة عامة للتوفيق بين الدين والفلسفة (۱). كما سار الفارايي في نفس المسار فحاول جاهداً أن يوفق بين الحقيقة التي يجي بها الدين، كما وفق في كتابه الحقيقة التي يجي بها الدين، كما وفق في كتابه والجمع بين رأى الحكيمين، أي بين أفلاطون وأرسطو، والمسألة الأساسية من مسائل الدين التي يهتم لها الفارايي هي محاولة البرهنة على وجود الله، وهو يعتمد مسائل الدين التي يهتم لها الفارايي هي محاولة البرهنة على وجود الله، وهو يعتمد في إنبات وجود الله على أفكار فلسفية فيقول والله مباين بجوهره لكل ما سواه،

<sup>(</sup>١) مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ٤٧.

ولايمكن أن يكون الوجود الذى له لشئ آخر سواه (١). وكذلك الأمر فيما يتعلق بابن سينا الذى وفق إلى البرهان الوجودى في إثبات الله عن طريق فكرة الضرورة والإمكان أو الواجب والممكن وغيرها من الاصطلاجات الفلسفية من الدرجة الأولى.

وعلى عكس هذا الانجاه الذي يحاول التوفيق بين العقل والدين كان هناك انجاها آخر يفصل فصلاً لاسبيل له إلى الإنصال بين الفلسفة والدين، منهم مثلاً السجستاني فهو يعتقد في اختلاف طبيعة الفلسفة عن طبيعة الدين واختلاف غايتها عن غايته ووسيلتها عن وسيلته ومجالها عن مجاله. ولقد عرض عليه تلميله أبو حيان التوحيدي بعض رسائل إخوان الصفا الفلسفية والتي يزعمون فيها أنه متى أمكن الجمع بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فإن الكمال يحدث؛ فقال وظنوا ما لايكون ولايمكن ولايستطاع، ظنوا أنه يمكنهم أن يدسوا الفلسفة في الشريعة، وأن يضعوا الشريعة في الفلسفة، وهذا حرام دونه حرام. قيل له ولم؟ قال: إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين خلقه عن طريق الوحيه? " ثم يلهب السجستاني إلى القول بأنه لو كان الجمع بين هذين الطرفين عكنا لكان الله قد نبه عليه ولكنه لم يفعل، ولكان صاحب الشريعة يكمل شريعته بالفلسفة ولكنه لم يفعل كذلك، بل إنه على العكس نهى عن الخوض في هذه الأشياء لمصلحة عامة اقتضت النهي عن المراء والجدل في الدين.

ولعل محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة لم تهاجم بنفس القسوة والعنف التى هاجمها بهما الغزالي فنجده يؤلف كتابه وتهافت الفلاسفة، وبين أن الغرض من تأليفه هو وتنبيه من حسن اعتقاده في الفلسفة إلى خطأ اعتقاده وذلك ببيان أوجه

<sup>(</sup>١) القارابي: آراء أهل المدينة القاصلة، ص ٣.

<sup>(</sup>٢) التوحيدى: الامتاع والمؤانسة، ص ٦ - ٧.

تناقضها (۱) ومازال الغزالي يرد على الفرق الفلسفية بأجمعها ويبين تهافتها وتداعيها حتى يصل إلى معرفة لاتأتى عن طريق العقل أو الفلسفة وإنما تأتى عن طريق اللوق .. عن طريق الحدس. وهذه الأخيرة هي عنده أكمل المعارف وأسماها ولايجب أن نتدبرها بواسطة اللغة أو الفكر أو الفلسفة وإنما يجب قبولها بالقلب والوجدان. وهكذا يصبح الدين عنده نائياً عن الفلسفة ورافضالها.

ولقد رد ابن رشد في كتابه وتهافت التهافت، على الغزالي وأوضح في كتابه وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، أن الدين قد طالب بل أوجب النظر بالعقل في الموجودات وطلب معرفتها به في غير ما آية من كتاب الله كقوله تعالى: وفاعتبروا يا أولى الأبصار، وقوله وأو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء.

وبالنسبة لعصر النهضة وللعصر الحديث؛ فما كاد القرن الرابع عشر الميلادى ينتهى إلا وظهرت إرهاصات تبشر بفتوح جديدة في كافة الميادين الفكرية. ولقد ظهرت منذ أوائل القرن الخامس عشر الذي يعد بداية عصر النهضة حركات فلسفية جديدة هدفها القضاء على الجهود التي رأيناها تبذل في العصور الوسطى سواء في الغرب المسيحي أو الشرق الإسلامي لإنشاء فلسفات تتفق مع الدين؛ فنظهر الفلسفة الإسمية في انجلترا، وهوجمت الفلسفات هجوماً عنيفاً واتصفت بالجمود والعقم فبدأ الانجاه إلى فصل الفلسفة عن الدين بل وإقامة الفلسفة عدوة للدين. بل إن الدين نفسه لم يسلم من التغيير فقامت حركة الإصلاح الديني التي قادها (مارتن لوثر) احتجاجاً على الغفرانات وفساد الكنيسة والتي كان من ثمارها ظهورالبروتستانية.

the manufacture of the state of

<sup>(</sup>١) النزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٦٨.

والعصر الحديث في الفلسفة يبدأ بديكارت. ولقد أقام ديكارت أو زعم أنه يقيم فلسفة مسيحية تدعم الدين؛ خصوصاً في إثباته وجود الله والنفس عن طريق الفكر أو التفكير، كما دافع عن الدين وناصره ورآه لازما في تثبيت العقيدة وتأكيدها خصوصاً بالنسبة للملحدين. وهذا ثابت في رسائله إلى عمداء كلية أصول الدين المقدسة بباريس وإلى رجال اللاهوت. وقد سار في نفس الجماه ديكارت بسكال الذي صبغ الفلسفة بالصبغة الدينية لدرجة أن كثيراً من المفكرين يعدونه رجل دين متفلسف أكثر من كونه رجل فلسفة متدين، (ومالبرانش) صباحب نظرية الرؤية في الله، (وباركلي) صاحب مذهب اللامادية، (واسبينوزا) الذي تكلم عن وحدة الوجود وعن حلول كل شئ في الله، (وليبنتز) صاحب النزعة التوفيقية العجيبة في كل شئ. وهكذا نجد أن هذه الزمرة من الفلاسفة ركزت الفكر الفلسفي حول الله واللاهوت، ومع ذلك لم تكن فلسفاتهم جميعاً بحثاً في صلة الدين بالفلسفة وحسب كما كان الأمر بالنسبة للعصرين القديم والوسيط.

وإلى جانب هذه الزمرة، نجد مجموعة أخرى من الفلاسفة على رأسهم (هوبز، ولوك، وهيوم) تخاول تخليص الفلسفة من كل تصور غيبى كالله أو النفس وتؤسس فلسفة واقعية تنكر الميتافيزيقا، وتتمسك بالتجربة، وتنحى ما يمت للدين بصلة. ولقد بقيت الفلسفة عند هذه المجموعة محصورة في نظرية المعرفة ولقد أثرت هذه المجموعة في فلسفات التنوير التي ظهرت في القرن الثامن عشر فظهرت فلسفات (فولتير، وديدرو، وكوندورسيه) تنادى بضرورة العودة إلى الطبيعة وإلى عكيم العقل في كل شع الأمر الذي يؤدى بالضرورة إلى رفض الأديان المنزلة وإقامة دين بسيط له حدود العقل.

كما وتظهر في القرن الثامن عشر أيضاً فلسفة كانط النقدية لتجمع بين المذهبين الحسى والعقلى. ولايهمنا هنا من فلسفة كانط إلا انجاهها حيال الدين وصلته بالفلسفة: فلقد انتهى كانط في نقد العقل النظرى الخالص إلى رفضه وإنكاره الله وخلود النفس والثواب والعقاب نظراً لعدم توفر العنصر الحسى لها وهو

أحد شقى المعرفة عنده، تلك التي تقوم على عنصرين هما الحس والعقل. ولكن كانط عاد في نقد العقل العملي الخالص فقبل مارفضه في نقد العقل النظرى الخالص كمسلمات ضرورية للإيمان وللسلوك الأخلاقي. فموقف كانط إذن هو موقف رفض لمسائل الدين في نقد العقل النظرى الخالص، وموقف قبول في نقد العقل العملي الخالص.

أما في القرن التاسع عشر فإننا نجد الحركة الرومانتيكية تظهر في ألمانيا وفي بعض أنحاء أوربا، وتتجه إلى ما هو غيبي، ولذلك بجيع فلسفاتها ملونة بالدين التقليدي. أما في فُرنسا فتأخذ الحركة الوضعية في الظهور فتقضى على فكرة الدين المنزل ويرد (أوجست كونت) الدين إلى العقلية البدائية ويجعله مرحلة منقضية بين التفكير الخرافي والتفكير الوضعي أو العملي.

ولن تعرض لموقف الفلسفات المعاصرة عن الصلة بين الفلسفة والدين لتشعباتها وتعددها واختلافها من فيلسوف لآخر؛ إذ الذي يهمنا هنا فقط هو الدراسة المتفحصة لصلة الفلسفة بالدين عند بوزانكيت أحد أعلام الفلسفة المعاصدة.

إن بوزانكيت يرفض رفضاً تاماً الصلة بين الفلسفة والدين؛ فالعقيدة عنده مناقضة للنظر، والدين مناقض للفلسفة، والنقل مناقض للعقل. يقول بوزانكيت وإنها العقيدة التي تناقض لا المعرفة ولكن النظر، إن جميع موارد المعرفة يمكن أن تشارك في العقيدة، أما النظر فإن العقيدة تناقضه، لأنه من الضروري لها أن ترتفع إلى عالم آخر بينما نبقى هناه(١). ويقرربوزانكيت أن الفكر الجرد المثير هو أمر طيب في حد ذاته ولكنه لايقبله في مجال الدين فيقول وولكن هذا الفكر المجرد ليس جزءاً من الدين، (٢٠). ويذهب بوزانكيت أيضاً إلى أننا حينما نعمل الفكر في حقائق

<sup>(1)</sup> Bosanquet; B: What religion is. ch, i, P. 9.(2) Ibid., ch, 3, P. 33.

الدين، إنما نضعف هذه الحقائق، وأن قوة ووحدة الدين يضعفان إذا ما تناولنا هذه القوة أو الوحدة بالتعليل والتغسير وهنا يقول بوزانكيت «عندما تضعف العقيدة فإن وحدة الروح تميل إلى أن تقسم نفسها إلى أفكار ...» (١).

وكلما وجد بوزانكيت نفسه يتساءل فيما يتعلق بالدين تدارك ذلك بقوله، ولكننا هنا نجرى وراء النظر المجرد (٢٠ ثم يقرر-أن هذا النظر لانحتاجه هنا وإنما ما نحتاجه هو دأن نبقى عقيدتنا الدينية وما تتطلبه حقيقة وما تعطيه حقيقة (٣٠).

كما يقرر بوزانكيت في نص صريح أن المناقشة والجدال والحوار ليس هو عملنا هنا ونحن بإزاء الدين، وإنما تتعلق هذه كلها بالفلسفة يقول بوزانكيت :

ووإذا كان علينا أن نناقش وأن نحدد فيجب ألا نتوقف عن الفلسفة التي تعنى بالدرجة الأولى بالتمسك باليقين الرئيسي بينما تضع على عاتقها الخوض في كل المشكلات والصعوبات. وهذا ليس عملنا هنا، فنحن لا نستطيع جميعاً أن نصبح فلاسفة ماهرين، وإذا حدث هذا فإن هذا العالم الذي نعيش فيه سيصبح عالماً غربيا، إن عملنا هو رژبة أين وكيف تستطيع حقيقة أن مخصل على الخير الذي تثق فيه والذي أتى به دينك (٤٠). بل إن بوزانكيت يحذرنا في فقرة أخرى من كتابه وما هو الدين من التفسير والتساؤل فيما يتعلق بالامخاد مع الله فيقول ووبجب أن نحترس من تنقيح وتفسير امخادنا مع ما هو خالد في كل فعل وألا نصر على هذا التنقيع وذلك التفسير الناجمين عن تفكيرنا المتسرع» (٥٠).

ترى أيهمل بوزانكيت إذن أهمية الفلسفة، وأهمية المنطق، وأهمية العلم، بما دامت هذه كلها تخاول أن تبحث عن الأسباب، ومخلل المسائل، ومجادل أجزاءها؟

<sup>(1)</sup> Ibid., : ch. 4, P. 6.

<sup>(2)</sup> Ibid., : ch. 4, P. 41.

<sup>(3)</sup> Ibid., : ch. 4, P. 41.

<sup>(4)</sup> Ibid., : ch. II, p. 20.

<sup>(5)</sup> Ibid., : ch. II, PP. 27 - 28.

ويجيب بوزانكيت لا .... إن للفسلفة أهميتها، ولكن مجالها مخالف لمجال الدين، وكذلك الأمر بالنسبة للمنطق وللعلم فيقرر بوزانكيت أن لهما أهميتهما ولكن مجالهما ليس هو مجال الدين وإذا ما امتزجا بالدين أفسداه وجعلاه عرضة للتدهور والتحطيم، وهنا يقول يوزانكيت إن «العلم والمنطق لهما حقيقتهما ولكن يجب ألا نخلطهما بالدين، (١).

وإذن فالدين عند بوزانكيت حقيقة كلية وبسيطة ووحدة لا تقبل الانقسام، وإذا تدخلت الفلسفة أو المنطق أو العلم لكي يقسموا أو يحللوا هذا الدين فإنه سرعان ما يتلاشى ويتدهور وينتهى يقول بوزانكيت دواذا استطعت ان مجرئ هذه الوحدة وان تعيد ترتيبها فأنت بذلك تخطمها، (٢) وهنا لا يقبل بوزانكيت منهج التحليل و التركيب و لا يقبل الترتيب و التنسيق فيما يتعلق بالدين. إن الدين يقول بوزانكيت هو أن تكون واحدا مع الخير الأعظم في العقيدة التي ما هي إلا إرادة، والمزاج الديني هو وَ أَن تكون أيضًا كليا و غير متسائل ٣٠٠)

و كما اشترط بوزانكيت فيما يتعلق بالمزاج الديني ألا يكون الفرد متسائلا أو مستفسرا أو مجادلا و أن يكون كليا و بسيطا، أي كما اشترط بوزانكيت هنا ألا ندخل دائرة الفلسفة في دائرة الدين فيما يتعلق بالمزاج الديني، كذلك مجده يدعونا إلى نفس هذا الإنجّاه في كل حقائق الدين عنده مثل انخاد الأرواح و طبيعة الخطأ و الخلود.

و فيما يتعلق بمسألة اتخاد الأرواح يقول بوزانكيت و في النهاية يجب أن تتحد هذه الأرواح بعضها بالبعض الأخر، ويقرر بأن هذا أمر مضمون أو مكفول في لباب كل دين، و لكن حين يعن للانسان أن يستفسر و أن يتساءل؛ فهنا يقع الخطأ الكبير الذي لا يقبله بوزانكيت إذ أنه يتساءل و هل ( إذا سألنا أكثر فهل

<sup>(1)</sup> Ibid., : ch, III, P. 29.

<sup>(2)</sup> Ibid., : ch, II, P. 21. (3) Ibid., : ch, 8, P. 79.

تكون أسئلتنا أسئلة منبثقة من روح الدين حقيقة أو من اهتماماته ؟ ١١٠ ثم يقرر بتهكم و أن أولفك الذين يسألون كثيرا - مدعين أنهم دينيون في أستلتهم تلك -يبدو أنهم ينتظرون أن ترجمهم السماء بسرب من الأوز تماما كأولئك الذين ينتظرون أن تمطر عليهم السماء بالنعم كلما وجهوا دعاؤهم اليهاه (٢).

كذلك يصل بوزانكيت في بحثه عن طبيعة الخطيئة إلى بعض النتائج، و لكنه يحذرنا من التفكير في هذه النتائج أو تفسيرها بالعقل و إلا تأدى بنا الأمر إلى ضلال ديني. يقول بوزانكيت ٥ و إن نقحنا و فكرنا في هذه النتائج وجدنا أمامنا أمرا له دهاؤه الكبير و ضلاله الديني الخطير، (٣).

و في مسألة الخلود يدعونا بوزانكيت إلى التمسك بالحقيقة الدينية و التمسك بمركز وأساس الدين لا أن نتمسك بالمناقشة. يقول بوزانكيت و نبعن أرواح، وحياتنا متحدة بالروح التي هي كلية و خير، و من ثم فنحن خالدون بالتأكيد، وبطريقة أو بأخرى فإن دينك يعطيك هذه الثقة. و هذا أمر ليس للمناقشة و لا للمحاولة في جذب ما مخب أن تعتقد فيه، و ما يعطيك القوة، إنه فقط طريق التمسك بالم كزه .(1)

هكذا كان بوزانكيت فيما يتعلق بالدين، أنه يحثنا دائما على أن نبعد الفلسفة عن الدين، و أن ننحى عن العقيدة كلا من العلم و المنطق. أنه يحثنا على ذلك ويدعونا إلى أن نتمسك بالمركز ، و أن نبقى في حالة انخاد معه. و هذا التمسك ينهار، و ذلك الانتحاد ينفصم إذا ما حاولنا أن نناقش و أن نستدل و أن نستخدم الفلسفة أي نستخدم عقولنا. إن بوزانكيت يدعونا هنا أن نكون كالأطفال الصغار في عدم أسئلتهم و في براءتهم و في قبولهم للمسائل بدون تمحيص أو تدقيق.

<sup>(1)</sup> Ibid., ch, II, p. 29. (2) Ibid., ch, III, P. 29.

<sup>(3)</sup> Ibid., ch, 5, . 47. (4) Ibid., ch, III, PP. 25 - 26.

يق ل به زانكيت لا كالطفل الصغير، هذه العبارة سوف تقابلنا في كل جرانب الدين. إن علينا أن نبقى مع التجربة العظمى، و لنأخذها ببساطة، و ألا نسمح للاستدلال المراوغ و ضجة أو صخب التفسير بأن يشوها رؤيتنا لها. و إذا سأل أحد ووكيف يكون هذا ممكنا، فعلينا أن ننظر في وقائع الطبيعة البشرية و نجيب و لأنه في النهاية، لا يكون هناك شيعًا آخرا مكناه(١).

و بوزانكيت هنا يؤكد أنه يجب أن يكون كل منا كالعلفل الصغير و يرى أن كبار الفلاسفة إنما يعودون لكي يلتقوا بالنور وأنهم يقبلون هذا النور الآتي إليهم من قوة أعلى من قوة أفكارهم و أنساقهم الفلسفية و استدلالاتهم العقلية بدون أن يمحصوه أو يتساءلوا عنه. و هم على ذلك النحو يصبحون كالأطفال الصغار في البراءة و البساطة و القبول.

و خلاصة موقف بوزانكيت كله من مسألة التوفيق بين الدين و الفلسفة هو: أنه يرفض رفضا تاما الاتصال بين هاتين الدائرتين بل يرى أن الفلسفة تشوه الدين، و تقضى على الإيمان، و تزعزع العقيدة. إن المسألة لا تعدو أن تكون كما يقول بوزانكيت و صرخة من قلب الدين لكل وقت أن و أعتقد و حسب، (٢). و في هذا الغناء.

# ب - الدين عند بوزانكيت : ما هو و ماهي عناصره :

إن جوهر الدين عند بوزانكيت إنما يقع وراء الإجابة على السؤال 1 ماذا أفعل لكي أخلص؟) فبوزانكيت يبدأ كتابه عن الدين بقوله ﴿ سوف أبدأ بالذي أعتقد أنه يكون النقطة الرئيسية و الحاجة الأساسية لكل الأدبان و هي : ماذا أفعل لكي

<sup>(1)</sup> Ibid., ch, II, P. 19.(2) Ibd., ch, 1, P. 10.

و يقرر بوزانكيت أن بناء االحياة البشرية ذاته بربنا أنه لا يوجد إنسان منعزل في الحقيقة، بل يرتبط كل فرد من أفراد البشرية برباط ما، و يذهب إلى أن هذا الارتباط ضرورى جدا و تهون الحياة أمامه فيقول و و أفضل للانسان أن يموت دون أن يكون له ولاء ماه (٥٠) أى دون أن يرتبط بشيء ما.

و لكن ما هو هدف الدين و ما هى روحه ؟ يجيب بوزانكيت و بأن الحصول على الخير الكامل هو هدف و روح الدين للذين يمارسونه أو للذين أتأكد أن يكون لديهم هذا الدين سواء أمارسوه أم لا (٢٠) و من هذا النص يتضم أن هدف الدين هو الوصول إلى الخير الكامل و أن روحه ترتكز أساسا على هذا الخير و الخير

<sup>(1)</sup> Ibid., ch, 1, P. 3.

<sup>(2)</sup> Ibid., ch, 1, P. 6.

<sup>(3)</sup> Ibd., ch, 1, PP. 8 - 9.

<sup>(4)</sup> Ibid., ch, 1, P. 12.

<sup>(5)</sup> Ibid., ch, 1, P. 6. (6) Ibid., ch, 1, P. 8.

عند بوزانكيت و ليس هو بعض الوصايا العشر اليسيرة، أو بعض الأبيض في مقابل الأسود، إنه الحياة، و الروح، و المعنى؛ التي علينا أن نصيفها، و أن نحارب من أجلها)(١).

و الشيء الجوهري فيما يتعلق بالدين هو العقيدة التي تتناقض كما يقول بوزانكيت مع النظر و الفلسفة، و هذه مسألة ناقشناها فيما سبق. و للعقيدة الدينية ناحيتان متداخلتان و متكاملتان هما الإرادة و الحكم ، و الإرادة و الحكم في الحقيقة ليسا ناحيتين لأن كلا منهما تتضمن الأخرى، و كلاهما يعني الإندماج في الخير... الما تتباور في الحكم عند بوزانكيت إنما تتباور في الإخلاص و النقاء القلبيين. هذا و للعقيدة أهمية كبرى عند بوزانكيت و فالمسألة الدينية لا تعدو أن تكون عنده صرخة من قلب الدين لكل وقت أن ( أعتقد و حسب)(۲).

و بالعقيدة؛ و بالعقيدة وحدها مدعمة بالعبادة و التغلغل إلى أعماق الذات يرفض إلإنسان الشر، و يبغضه، و حينما يتم له ذلك يشعر بأنه متحد بالخير الأعظم. و هنا يقول بوزانكيت تخرج أنت من دائرة العقل لكي تدخل في دائرة التصوف (وعندما يقول لك العقل ( أنت خارج الله) سوف مجيبه : ( لا : أنا في الله ) .. أنا في السماء.. في داخلها.. فيه.. و لن أتركه إلى الأبد.. يمكن أن يحتفظ الشيطان بخطاياي، و يمكن أن تختفظ الدنيا بجسدى، و لكنني أنا أعيش في إرادة الله، حياته ستصبح حياتي، و إرادته سوف تصبح إرادتي، و سوف أموت باستدلالي حتى يتمكن له أن يعيش في ذاتي، و تصبح كل أعماله هي أعمالي، (١).

<sup>(1)</sup> Ibid., ch, 111, P. 42. (2) Ibid., ch, 1, P. 9. (3) Ibid., ch, I, P. 10.

<sup>(4)</sup> Ibid., ch, I, PP. 12 - 13.

هنا يتجه بوزانكيت إلى التصوف، وينأى عن العقل إن الدين عنده يصبح عجربة دينية، يتكلم فيها الإنسان مع و صوت واحده(١) أي مع الصوت الإلهي أو مع اللة.

و يقرر بوزانكيت بعد هذا أن ذلك هو ما يعتقد أنه الدين، و أن هذا الأساس البسيط للدين كاف، و لا نحتاج إلى أن نذهب بعيدا عنه. و في هذا الأساس البسيط ترتكز معانى السلام و النصر و الخلاص. نحن لا نحتاج هنا إلى ضجة أو صحب التفسير، و لا نحتاج إلى العقل الماهر، و لا نحتاج إلى الاستدلال أو التساؤل المراوغ. إن ما يدعونا إليه الدين هو أن نكون • كالأطفال الصغار، براءة وقبولا وطهارة.

إن بوزانكيت يدعونا إلى الخلاص من الإنعزال، بأن نلتحق بالكل، أي أن نخضع أو نستغرق في وحدة أكبر و أعظم حبدًا لو كانت الخير الأعظم. فأين حريتناهنا؟ أو بمعنى آخر كيف يمكن لنا بأن نقول بأن الكائن يفعل أى شيء بذاته ما دامت حقوقه كلها و تأثراته كلها معتمدة على وحدة هو تابعها؟ و هذا خ يقودنا إلى أن نسأل: و هل يكون في إمكان هذا الكائن أن يفعل غير ما فعل؟ أي هل يكون سلوكه كله نابعا من الحتمية و خاضعا لها، و من ثم لا تكون لقوته الذاتية و لحريته أي تأثير على سلوكه ؟ كما و يمكن أن يقودنا هذا إلى شك أكثر و إلى أن نسأل: و هل يفعل هذا الكائن إذن أي شيء ؟ و يجيب بوزانكيت في الدين لا يجوز لنا أن نتساءل أو أن نستعمل عقولنا، إن الدين يدعونا فقط إلى أن نحافظ على التجربة الدينية، وأن ندخل فيها بأكمل ما يمكننا، فالدين لايشبه أى شيع آخر، ففيه مثلاً ﴿ خارج الضعف تصنع القوة (٢٠) ومن الحتمية تقوم الحرية ﴾ وهذه مسائل نقبلها دون أن نناقشها لأنها أسمى من الحوار والنقاش والاستدلال.

 <sup>(1)</sup> Ibid., ch, I, P. 12.
 (2) Ibid., ch, II, P. 17.

إنك لاتفقد حريتك هذا في خضوعك للخير الأعظم ولن تكون تابعاً بانخادك مع الوحدة العظمى، لأن هذا الخضوع وذلك الانخاد إنما هو خضوع وإنخاد مع وحدة الحب والإرادة مع الخير الأعظم وفي هذه الوحدة لايخلص الإنسان فقط وإنما يكون وحراً و وقوياً أيضاً (١).

أما عن هذه الوحدة أى وحدة الحب والإرادة مع الخير فيدعونا بوزانكيت إلى عدم تقسيمها وتفسيرها، إن على المرء فقط أن يغمر نفسه فيها، أو يجعلها تغمر نفسها فيه» (٢).

وتتحد الأرواح الإنسانية الخيرة، هذا أمر يقرره بوزانكيت ولكن أتتحد هذه الأرواح في مجتمع القديسين؟ أو تتحد في مدينة النفوس الناطقة كما يقول ليبنتز؟ أو تتحد في مدينة الله كما يقول القديس أوغسطين؟ إن بوزانكيت لايقرر شيئاً من هذا؛ لأن الأمر هنا ليس موضوعاً للتحديد العقلي والفكرى، إن الأرواح تتحد، وهذا يكفى. يقول بوزانكيت وإن هذه الأرواح في انخادها بالله يجب في النهاية أن يتحد بعضها بالبعض الآخر، وهذا أمر مضمون أو مكفول في لباب كل دين (٢). ويقول بوزانكيت بعد ذلك ويجب أن نفكر بنفس الطريقة في انخاد الإنسان بالطبيعة، فبالنسبة للعقل الديني تكون الطبيعة وحياً أو إلهاماً من جهة وآلة من جهة أخرى للإرادة الإلهية (١٠). والنتيجة هنا هي أن هناك اتحاداً بين الله والإنسان والطبيعة.

ويرى بوزانكيت أن الدين لايعوق تقدم ورفعة الحياة، كما أنه ليس أفيون الشعوب، كما ذهب إلى ذلك ماركس؛ فلرجل الدين عند بوزانكيت وفهم صلد بالنسبة للأمل وللتقدم كأساسين للحياة؛ أنه يحتويهما في ذاته، وهما متصلان أوثق

<sup>(1)</sup> Ibid, ch, II, P. 20.

<sup>(2)</sup> Ibid., ch, II, P. 20.

<sup>(3)</sup> Ibid., ch, III, P. 59. (4) bid., ch, III, P. 30.

الاتصال بالخير الذي يتحد بهه (١١). ومادام الأمل والتقدم متصلين بالخير لدى رجل الدين فهما يقودان الحياة إلى الرفاهية والازدهار لا إلى التأخر والجمود.

والآن لنقترب عن كتب لنرى آراء بوزانكيت في طبيعة الخطيفة، وفي الألم أو العذاب، وفي الابتهال والعبادة وفي المزاج الديني.

أما عن طبيعة الخطيئة فيقرر بوزانكيت أن النفس التي كرست نفسها للخير والكمال تشعر في نفس الوقت بأن ذاتها محدودة، وأن إرادتها الخيرة ناقصة، وأن العالم الذي تخياه ناقص وشرير. وعلى ذلك فبينما لاتسلم هذه النفس بشئ على أنه حقيقي سوى الخير، فهي تسلم أيضاً بإرادتها الناقصة والمحاطة بشئ من الشرور، كما تسلم برداءة العالم الموجود، وهي تعلم في نفس الوقت بأن هذه الإرادة الناقصة والشريرة، وهذا العالم الردئ ينتميان إليها. ومن ثم فعلى النفس أن تخارب وأن تدخل في معارك ضارية ضد إرادتها الناقصة من جهة و ضد الشرور المنتشرة في العالم من جهة أخرى. و مادامت للنفس إرادة ناقصة وزائفة فهي تقع في الخطيئة إذ أن هذه والارادة الزائفة هي الخطيته (٢).

إن الخطيئة عند بوزانكيت هي كل ما يتناقبض مع الكمال و مع الخير، وما دامت النفس تعمل جاهدة للوصول إلى هذا الكمال و ذلك الخير وسط إرادتها الناقصة و شرور العالم؛ فهي كثيرا ما تقع في الخطيئة؛ فالخطيئة متصلة بالنفس ما دامت إرادتها غير كاملة و غير خيرة كلية.

إن الخطيئة يقول بوزانكيت هي ( التفصيل الطويل للصراع الدى تؤكد فيه العقيدة عظمة الخير، إنها التناقض الذاتي العميق الذي يذيب و يحطم كياني الفعلى، أنها تجسيد للتناقض العريض أو الثورة التي نبقى فيها هنا. أما الخير فهو

<sup>(1)</sup> Ibid., ch, III, P. 40.

<sup>(2)</sup> Ibid., ch, V, P. 46.

يحمل في طياته جوهر نصره، في معاركه و في نضاله، و نيه تشغل الإرادة بجمال ووضوح بإعادة خلق ذاتها)(١).

و لكن ما العمل؟ يقول بوزانكيت : لا تخف فإن ٥ الدين يعطيك كل ما نختاجه لكي ترى ماذا يقصد بالخطيئة)(Y) و إذا عرفت المقصود بها أمكنك عجنبها بقدر ما يمكنك. ولكن ثمة شيء هام يجب أن يتوفر لديك و هو الإخلاص وفالإخلاص هو الحاجة القصوى في كل ما يتعلق بالسلوك، و الدين هو الإخلاص الأعظمه (٢) و بالمعرفة و بالإخلاص تستطيع أن تتسامى عن الخطيئة لكم تعيش أو تلتحق بالخير الأعظم.

ويرى بوزانكيت و أن مضمون الألم أوسع من مضمون الخطيشة (١٠) و أن الألم يمتد عبر العالم كله، و هو مستقل عن الخير أو الشر، و لذلك نقول أنه أكثر إنساها وأشمل طولا وعرضا.

وينبع الألم أو العذاب من عدم كتراث المخلوقات بمصالح بعضها االبعض، ومحاولة تأكيد كل لمسالحه الخاصة فقط، و من ثم ينشأ الصراع و العذاب الشعوريان. و يذهب بوزانكيت إلى أن الألم أو العذاب شيء ضروري و لازم و لا يمكن بخنبه، و أن الاعتقاد الديني لا يعدنا بالتخلص منه. يقول بوزانكيت و إن الاعتقاد الديني لا يبدو أنه يعد بالتخلص من العذاب، و لكن يبدو أنه يقترح على العكس من ذلك أن العذاب لازم أو لا يمكن عجنبه (٥٠).

و ينتمي الألم أو العذاب إلى الروح الدينية من جهة، و إلى العالم المتناهي من جهة أخرى. و يعتقد بوزانكيت أن 3 الألم ليس هو الوجه الأوحد للحياة أو المسيطر

<sup>(1)</sup> Ibid., ch, V, P. 49. (2) Ibid., ch, V, P. 49. (3) Ibid., ch, V, P. 49.

<sup>4)</sup> Ibid., ch, VI, P. 53.

<sup>(5)</sup> Ibid., ch, Vi, PP. 53 - 54.

غالبا)(١). ولكن ما يبدو لبوزانكيت هو أننا إذا خصصنا التجربةالدينية بصبورة مثالة لا تقبل أو قدع مجالا للألم أو العذاب أياما كان من ضآلته أو قلته، فإن هذا يجملنا نبتعد و نغفل النظر عن هذه التجربة الدينية، و بصورة أخرى فإننا يجب أن نمتقد بأن هناك آلاما، هذا هو ما تدعونا إليه العقيدة الدينية، و هذا هو ما يقرره الدين على أنه لازم و لا يمكن حجنبه.

أما عن الدعاء و العبادة فيرى بوزانكيت أنهما يبدوان و كأنهما من أباق ماهيات الدين. و بما أنه قد قرر أن الحوار و التفلسف و المناقشة يفسدان الدير والعقيدة الدينية، فكذلك مجند يقرر هنا أن مناقشة الدعاء و العبادة و الاصرار على مثل هذه المناقشة، و محاولة سبر أغوار ملامحهما بالعقل و بالفكر يشوه في النهاية الدعاء و العبادة، و بمعنى آخر فهو يدعونا إلى أن نقبلهما قبولا لا تمحيص فيه ولا تدقيق و إلا لأدى بنا الأمر إلى هدمهما و تقويضهما. و الدعاء يقول بوزانكيت دهو التأمل في أقصى معانيه، (٢) و هو د يساعدنا على أن تحقق، و أن ندخل ني الوحدة التي ما هي إلا العقيدة الدينية ٤ (٣). و تسير العبادة على نفس الخط الذي يسير عليه الدعاء كما أنها تتبع نفس المبدأ. و العبادة في حقيقة الأمر إن هي إلا الجماه في الشعور و في الفكر و في الطقوس، ويدعم هذا الاعجاه بمساعدة التجمع العاطفي، و بغضل العقيدة و الإرادة اللتان تنتسبان إلى الدين.

إن بوزانكيت يرى هنا أن الدعاء و العبادة يدعمان الدين و يمدانه و يقويانه بواسطة الطقوس الدينية المحتلفة، بما يجعله راسخا في القلوب و متعمقا في الوجدانات. إن من يوجه الدعاء، و من يقوم بالمبادة يتحد في نفس الوقت بالذي يوجه دعاءه إليه، وبالذي يعبده، و بمعنى آخر إن الدعاء و العبادة يجعلان اتخادنا بالخير الأعظم أوثق، و يجعلان إيماننا بالله أعمق.

<sup>(1)</sup> Ibid., ch, VI, P. 60. (2) Ibid., ch, VII, P. 67.

<sup>(3)</sup> Ibid., ch, VII, P. 67.

و يعطينا بوزانكيت مثالا يوضح فيه آداب الدعاء. فلقد كان لدى أحد الوزراء إين مريض و على وشك الموت. وكان هذا الإبن محبوبا من هذا الوزير لدرجة كبيرة، و لذلك كان يعترض على خالقه بصورة متهورة، وكان يشكو بمرارة. وأخيرا قيل له لقد سمعت شكواك و لكن لا تستعمل هذه الجرأة مرة أخرى على خالقك، و عندما رجع وجد ابنه صحيحا معافيا. و هذا المثال يوضح أن الدعاء يجب أن يسوده روح التواضع، و أن يبتعد عن الجرأة و عن التحدي للقوى العلما، أي قوة الخير الأعظم.

أما المزاج الديني فمحوره أن يكون كل منا ﴿ كَطَفُّلُ صَغَيرٍ ﴾ أي أن يكون كل منا بسيطا و غير متسائل و بريمًا و مخلصا و صادقا إلى أكثر الحدود. إن الدين يقول بوزانكيت و هو أن تكون واحدا مع الخير الأعظم في العقيدة التي ما هي إلا إرادة، و المزاج الديني هو أن تكون أيضا كليا و غير متسائل (١٠).

و يرى بوزانكيت أنه لو استطاع و أى شخص أن يصل إلى هذه البساطة، أى إلى العقيدة الجيدة العظمي، و إلى الإخلاص في الحالة و المزاج، و إلى أن يهتم بدينه أساساء و أن يهتم خصوصا بهذه الملامع في دينه ... فإنني أعتقد أن الكسب سيكون عظيماه (٢).

## جـ - الحاصيتان المميزتان للدين عند بوزانكيت:

إن الخاصية الأولى المميزة للدين عند بوزانكيت هي البساطة، و لقد اتضحت هذه الخاصية عندما عرضنا لمسألة التوفيق بين الفلسفة و الدين، و رأينا بوزانكيت يرفض رفضا تاما مناقشة مسائل الدين أو تناول الدين بالحوار العقلي و الفكرى والفلسفي. وكان يرجو من ذلك أن نقبل الدين بالإيمان، وألا يلهينا الاستدلال

<sup>(1)</sup> Ibid., ch, VIII, P. 79. (2) Ibid., ch, VIII, P. 80.

المراوغ عن عمقه و تأصله في نفوسنا و قلوبنا، كما كان يرجو في نفس الوقت أن يبقى الدين بسيطا بساطة مطلقة، لا يعقده الحوار و الجدال، و لا تزيده الفلسفة و التفلسف تمقيدا و تركيبا و تشابكا يذهب بجمال و رونق تلك البساطة.

و طبقا لهذه الخاصية نجد بوزانكيت يدعو كلا منا أن يكون بسيطا و كالطفل الصغير، بريئا غير محاور أو مجادل، قابلا بطواعية غير متسائل أو مراوغ، كليا غير مجزىء للمسائل أو محلل لها. و يقول بوزانكيت إن عبارة و كالطفل االصغير، سوف تقابلنا في كل جوانب الدين، إن علينا أن نبقى مع التجربة العظمى و أن ناخذها ببساطة (۱) و التجربة العظمى عند بوزانكيت هي أن نعيش في حالة التخاد مع اللة فتصبح أفعالنا هي أفعاله، وأفعاله هي أفعالنا .

إن الاعتقاد يكفى و فيه الغناء. و لا داعى عند بوزانكيت إلى أن ندهب بعيدا لنحلل هذا الاعتقاد، أو النسير أغوار العقيدة الدينية أو نحللها. إن العقيدة الدينية عنده بسيطة بساطة مطلقة، نقبلها بدون أن نطلب البرهنة عليها أو التدليل على صحتها أو معرفة أبعادها و أعماقها. لذلك نرى بوزانكيت يقرر أن المسألة لا تعدو أن تكون ببساطة و صرخة من قلب الدين لكل وقت أن و اعتقد و حسب (٢).

فى الاعتقاد البسيط إذن الغناء، بل و فى البساطة ذاتها فيما يتعلق بالدين الكفاية. و يذهب بوزانكيت إلى أن أى انسان يستطيع أن يتحرر من قبود التركيب والتعقيد و التشابك، و أن يفتح قلبه ووجدانه إلى البساطة مرحبا بها، قابلا الدين ككل دون أن يستفسر، قانعا ببساطة العقيدة و نورها ووضوحها، فإن النتيجة ستكون قيمة جدا. و فى هذا يقول بوزانكيت و لو استطاع أى شخص أن يصل إلى هذه البساطة ... فإننى اعتقد أن الكسب سيكون عظيما (٣).

<sup>(1)</sup> Ibid., ch, II, P. 19.

<sup>(2)</sup> Ibid., ch, I, P. 10.

<sup>(3)</sup> Ibid., ch, VIII, P. 80.

و يحذرنا بوزانكيت من الابتعاد عن هذه البساطة أو مجاهلها أو عدم التوقف عندها و يقول ١٠٠٠ و عندما نبعد عن هذا الأساس البسيط للدين تصبح لدينا القابلية لتقبل أو ارتكاب الآثام أو الشرور، (١) إن الأمر كله يتجه نحو اعتبار الحقيقة البسيطة أو التي نأخلها ببساطة مرادفة للنين أو على حد تعبير بوزانكيت نفسه تكون ٤...الحقية... المأخوذة ببساطة كلية هي الدين (٢٠).

الخاصية الأولى إذن للدين عند بوزانكيت هي البساطة، و هي ترتبط بالخاصية الثانية و هي الكلية و الوحدة و الترابط. أما يخصوص و الكلية، فيدعو بوزانكيت كل فرد أن يكون كليا أو أن يلتحق بالكل، لأن كل فرد لا تكون له قيمة إلا إذا اتصل بالأفراد الآخرين، و لا يمكن للانسان أن ( يصبح كليا إلا عندما يلتحق بالكل (٢٦). و لكن من أين أتت فكرة الكلية هذه ؟ هل أتنه من الفلاسفة المثاليين الألمان و على رأسهم هيجل، أولفك الذين يعدون الجزء ناقصا أشد النقص، وليست له قيمة إلا بالكل الذي ينتظمه، ذلك الأمر الذي رأيناه واضحا في الجدل الهيجلي الثلاثي الخطوات؟ أم أن الفكرة جاءته من محاولته قبول حقائق الدين ككل دون الخوض في جزئياتها أو تفاصيلها؟ إنني أؤيد هنا الانجاه الثاني خصوصا و أن بين أيدينا نصا لبوزانكيت يقول فيه أن 1 المزاج الديني هو أن تكون كليا غير مستفسر أو سائل»(1). و معنى الكلية هنا هو عدم الاستفسار أو عدم التساؤل لأن هذا الاستفسار و ذلك التساؤل يهدم تلك االكلية، لأنهما سيخوضان بطبيعة الحال في أجزاء هذا الكل و علاقاتها ببعضها وسيسبران أغواره ليصلا إلى أدق التفاصيل و إلى أصغر الجزئيات. أما إجماه هيجل فهو يضع كل شيء : منطقي أو طبيعي أو ميتافيزيقي في جدل قلنا عنه أنه حوار العقل مع ذاته. و ما أبعد أن يقبل بوزانكيت وضع حقائق الدين في جدل محوره حوار العقل، وما أبعد أن يقبل بوزانكيت مجرد لفظ العقل و هو بإزاء االدين.

<sup>(1)</sup> Ibid., ch, I, P. 13.

<sup>2)</sup> Ibid., ch, II, P. 21.

<sup>(3)</sup> Ibid., ch, I, P. 12. (4) Ibid., ch, VIII, P. 79.

و يذهب بوزانكيت إلى أن معاركنا في الدين و إن كانت تختلف في الظروف، إلا أنها مرتبطة أوثق الارتباط يقول بوزانكيت و إن معركتى في الدين متصلة بمعركتك، و لكنها ليست بالضبط معركتك. إن معركتك تساعدني في معركتي و لكنهما ليسا نفس الشيء. لقد أرسلنا في إرساليات مختلفة و كل منا ضرورى بالنسبة إلى الخيره (١). ما أبعد هذا عن جدل هيجل و حواره العقلى، وما أقربه من الدعوة المخلصة إلى التلاحم و التلاقي و الاتصال في نضال مرير من أجل نصرة الخير.

و الكلية عند بوزانكيت مرتبطة بالوحدة ، لأن الانفصال إنهيار للكل ، و لذلك بجد بوزانكيت ينادى بضرورة التمسك بالوحدة و بعدم بجزئتها أو فصلها . و الوحدة التي تهمه هنا هي الوحدة الدينية بين الإنسان و الطبيعة و اللة . فنجده يقول لنا و و بجدى محاولتك لتقسيم الوحدة فتيلا ، كذلك لن يجدى أن تقول كم يأتي منك و أنت و كم يأتي من و اللة و (۱) . كما أنه يحذرنا في نص آخر من محاولة بجزئة الوحدة هذه فيقول و و إذا استطعت أن بجزىء هذه الوحدة ، و أن تعيد ترتيبها في أجزاء فأنت بذلك تحطمها و (۱) . أما إذا احتفظ الإنسان بهذه الوحدة فإنه سيكون حرا و قوبا في نفس الوقت ، كما أن هذا الاحتفاظ بالوحدة هو السبيل إلى الخلاص . و في هذا المعنى يقول بوزانكيت و و أنت لا تخلص فقط في وحدة الحب و الإرادة مع الخير الأعظم و لكنك تكون و حراه و و قوباه أيضا هذا أن هذا الحب و الإرادة مع الخير الأعظم و لكنك تكون و حراه و و قوباه أيضا و (١) .

و لكن ألا يقترب بوزانكيت هنا من الصوفية ؟ إن الصوفى يدعونا إلى أن نعيش التجربة، و إلى أن نحيا المحادنا باللة، دون أن نعبر بالألفاظ، و دون أن نتفلسف و دون أن نعمل العقل على الإطلاق. ألا يدعو بوزانكيت إلى هذا أيضا ؟ الحق أن

<sup>(1)</sup> Ibid., ch, IV, P. 42.

<sup>(2)</sup> Ibid., ch, II, P. 20.

<sup>(3)</sup> Ibid., ch, II, P. 21.

<sup>(4)</sup> Ibid., ch, II, P. 20.

بوزانكيت يدعونا إلى هذا، و لكنه و إن اتفق في الإنجاء العام مع الصوفية إلا أنه يختلف عنهم في بعض النواحى: فهو لم يحدد مسالك الطريق، ولم يذكر المقامات أو الأحوال، والصوفى يعتمد على اللوق وحده ويهمل كل ما عداه، ولكن بوزانكيت وإن كان يعتمد على اللوق هنا فيما يتعلق بالدين إلا أنه يهتم بالمنطق وبالطبيعة وبالمجتمع إهتمامات لانجدها على الإطلاق عند الصوفى. إذن بماذا يمكن أن نحكم على بوزانكيت؟ إن الحكم عليه هو أن بوزانكيت يرى أن لكل دائرة طريقها الخاص: الفلسفة طريقها العقل والفكر، والمنطق طريقه الاستدلال والاستنباط، والدين طريقه الإيمان والاعتقاد الكليين والبسيطين، كذلك للمجتمع طرقه ولعلم النفس طرقه وللسياسة طرقها وهكذا.

ولكن إذا كان بوزانكيت يسلم بالدين تسليما لايحتاج إلى دليل أو برهان، بينما يعمل عقله في بقية الأبحاث والفروع الأخرى. ألا يقترب موقفه من موقف كانط ؟ ذلك الموقف الذى قلنا أنه كان موقف رفض وقبول: رفض للدين وحقائقه في نقد العقل النظرى الخالص، وقبول لهما في نقد العقل العملي الخالص كمسلمات ضرورية للإيمان وللسلوك الأخلاقي، لايحتاجان إلى دليل أو برهان؟ الواقع أن بوزانكيت وإن كان ينتهي إلى نفس النتيجة على وجه التقريب إلا أن اختلاف النسق الفلسفي لكل من كانط وبوزانكيت يجعلنا نقرر أن ثمة اختلافا رئيسيا بينهما؛ فالأمر المطلق وفكرة الواجب والإرادة الخيرة عند كانط تقوم أساساً على العقل، وبوزانكيت يرفض تدخل العقل أساسا في الأسس وفي التفاصيل الخاصة بالدين، حتى ولو كان هذا العقل عقلاً عملياً.

\* \* \*

#### د- تعليق ونقد:

يحدثنا بوزانكيت طوال تناوله للدين عن أنه لايتكلم عن دين معين؛ وإنما عن الدين بوجه عام، فيقول مثلاً وإن غرضنا هنا هو ألا مجعل أى إنسان يشك في دينه (١). ويظهر من هذه العبارة أنه لاينحاز إلى دين معين أو يتعصب لإنجّاه ديني محدد. ولكن باستقراء كتاباته عن الدين بجد أنه انحاز تماماً إلى جانب ديانته المسيحية وأنه استخدم إما بعض المعاني المسيحية؛ وإما بعض النصوص المسيحية ذاتها؛ فدعوته لنا بأن يكون كل منا وكطفل صغيره متفقة مع الإنجّاه العام في الدين المسيحي، ذلك الإنجّاه الذي كان يرى في الأطفال على أنهم أحباب الله ولدينا على ذلك نصان من الإنجيل: الأول هو وأما يسوع فقال دعوا الأولاد يأتون إلى ولا تمنعوهم لأن لمثل هؤلاء ملكوت السموات (١) والثاني هو والحق أقول لكم من لايقبل ملكوت الله مثل ولد فلن يدخله (١).

بل إن بوزانكيت يستخدم نصوصاً صريحة من الإنجيل مثل «كل من يشرب من الماء الذى أعطيه أنا فلن يعطش إلى الأبده (٤). وهو يذكر هذا النص فى الفصل الرابع من كتابه عن الدين، كما أنه يذكر كلمات مسيحية خاصة مثل «الخلاص» و «ماذا أفعل لكى أخلص» و «فيه نحن نحيا، ونتحرك، ونحصل على وجودنا» فى مواضع متفرقة.

والخلاصة أن بوزانكيت رغم أنه يعلن أنه سيتكلم عن الدين عموماً، وعن الإرادة الدينية، والعقيدة الدينية وغيرها بوجه عام إلا أنه انحاز نصاً ومعنى إلى ديانته المسجد.

<sup>(1)</sup> Ibid., ch, III, P. 27.

<sup>(</sup>٢) الجميل متى - الاصحاح التاسع عشر - آية ١٤.

<sup>(</sup>٣) الجميل أوقا - الاصحاح الثامن عشر - آية ١٧.

<sup>(</sup>٤) الجميل يوحدا - الاصحاح الرابع - أية ١٤.

س\_ادس\_1

فلسفة الجمال عند بوزانكيت

# سادسا

# فلسفة الجمال عند بوزانكيت

# طبيعة الكم الجمالي وارتباطة بالشعور عند بوزانكيت، تمهيد وتقديم:

إن الحكم الجمالي هو حكم قيمي، يهدف إلى تقييم الآثار الفنية بقصد تبين ما تنطوى عليه من مسحة جمالية. والحكم الجمالي بوجه عام يختلف عن الحكم الرياضي أو المنطقي، إذ أن العامل السيكولوجي، من شعور بحالات النفس كالفرح والحزن والألم ... الخ لا يمكن أبدا أن يكون له أدنى أثر فيما يتعلق بالأحكام الرياضية والمنطقية.

وكما أن الحكم الجمالي يختلف عن الأحكام الطبيعية والرياضية، فهو كذلك قد يختلف عن الأحكام الأخلاقية ولاسيما عند أتباع المدرسة العقلية، فينما تصدر هذ الأحكام عن مستويات أخلاقية معينة، نجد أنه يتعذر إصدار حكم مطلق من الناحية الجمالية بحيث يشمل جميع الأفراد. وتعدد الأحكام الجمالية على هذا النحو إنما يرجع إلى الاختلافات العديدة بين أفواق الناس وإلى تنوع اهتماماتهم، وذلك رغم أن المدرسة الاجتماعية قد سارت في التيار المعارض للنزعة الفردية التي ينتج عنها ذلك التعدد متكاتفة مع التيار الوضعي الذي ابتدعه وأوجست كونت، في غضون القرن التاسع عشر. وقد حسب هؤلاء المعارضون – يقول الدكتور محمد على أبو ريان – وللنزعه الفردية أنهم بهذا يحترمون الأسلوب العلمي التجريبي، ولكن الحقيقة هي ... أن موقفم هذا ينطوى على تنكر ومجافاة العلمي التجريبي، ولكن الحقيقة هي ... أن موقفم هذا ينطوى على تنكر ومجافاة للروح العلمية الحقة. فقد قطع الوضعيون وأتباع المدرسة الإجتماعية والتجريبون على وجه العموم شوطاً بعيداً في تعرية الأحكام الجمالية من سماتها الفردية،

فأجهدوا أنفسم في تقنين المقاييس المادية للظاهرات الجمالية لكى يتيسر إخضاع هذه الظاهرات لما تخضع له بالفعل جواهر الطبيعة من مقاييس مادية، فمثلا يرجع بعضهم جمال الصورة أو الرسم أو التمثال إلى مقاييس مادية، مثل درجات التلوين وأنواعه المختلفة الظلال والانعكاسات الضوئية والخطوط وطريقة ترتيب وموازنة مفردات الصورة أو الرسم ... الخه (١).

وقد حاول هؤلاء - تمشيا مع نزعتهم المادية تلك - أن يصدروا الأحكام الجمالية على الأجسام الإنسانية والحيوانية؛ فنراهم يخضعون الجسم الحى للمقايس المتربة، ويكتفون بقياس المظاهر الخارجية للجسم الإنساني، ثم يستخرجون ويرصدون المتوسطات النائية لكى تصبح مقاييس نهائية للجمال الحى، نحكم على ضوئها على تلك الأجسام بالجمال أو القبح.

ولقد غفل هؤلاء جميعاً عن أن الإنسان كائن حى معقد غاية التعقيد، وأنه يتكون من نفس بالإضافة إلى البدن، وأن هذه المقاييس مهما بلغت دقتها لن تستطيع ألا أن تسبر الجسم وحده دون النفس؛ بمعنى آخر لن تستطيع تلك المقاييس أن تنفذ إلى النفس وإلى لونها الخاص : ذلك اللون الذى يحس به الفنان ويستمد منه وحيه وإلهامه فى إبداعه للآثار الفنية وكذلك يحس به المتذوق فيتجاوب معه بالنفس وبالروح سواء أكان هذا التجاوب راجعا إلى الصورة نفسها كموضوع أو الى ما تثيرة الصورة فى نقس المتذوق من ذكريات تتعلق به، فتتدخل كعامل مؤثر فى تكوين الحكم الجمالى.

هذا وتتدخل في حكمنا الجمالي معاني كثيرة مرتبطة؛ فإذا حللنا الحكم الجمالي لشخص ما، وفسوف لا نرى فيه تمييزاً بين ما هو جميل وما هو نافع،

<sup>(</sup>١) محمد على أبو ربان : قلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، الفصل الثاني، ص ٦٨.

وكذلك بين ما هو جميل وما هو لذيذ أو مربح أو لطيف أو نبيل أو خير. وكل هذه المعانى يرتبط كلها أو بعضها بمفهوم الجمال عند الرجل العادى، بحيث يتعذر أن نجد معنى الجمال لديه مبرءا منها. بل إن الكثير من هذه المعانى يتداخل بالفعل فى الأحكام الجمالية للمثقفين أو لذوى الأذواق المرهف، فقد يكون الشئ لديهم جميلا ونافعا معا، أو قد يكون جميلا ولطيفا أو لذيذا أو مربحا للأعصاب فى نفس الوقت، (1).

هذا والأحكام الجمالية ترتبط أشد الارتباط بالتذوق الجمالي؛ إذ أن حكمنا على الشيع بالجمال يعنى أننا نفذنا إلى باطنه وتغلغلنا إلى داخله، وحدث بيننا وبينه ضرب من التماس الوجداني. ولا يعنى هذا أن والتذوق مجربة صوفية غامضة تتحد فيها الذات مع الموضوع، بل إن الذات - خلال لحظات التذوق - تتعاطف مع الموضوع لإدراك معناه والكشف عن ثراثه الفنى ومدى ما يستشف فيه من اتخاد بين الشكل والمحتوى أي بين المادة والصورة (٢٥).

إن المتدوق يصدر حكمه على العمل الفنى وكذلك فإنه يضع نفسه موضع الفنان الذى أبدعه وكأنه يمتلك الأثر الفنى ويتعاطف معه، وحقيقة الأمر أن المرء لا يتدوق العمل الفنى إلا إذا كان ومتأملاً و وومشاركا فى نفس الوقت. إذ أن المتأمل وحده لن يكون إلا نظره سطحية ساذجة تقف عند الحدود الباردة لمناخ العمل الفنى فلا يحتث بالجهد الخلاق الذى يكمن وراء ظاهرة التعبير الفنى.

إن المتذوق ينفذ إلى الكيفية الوجدانية للموضوع، ويقترب من الحدس الأصلى للفنان الذى ابتدع أو خلق هذا الموضوع؛ بمعنى آخر إن المتذوق لكى

<sup>(</sup>١) نفس المرجع ، الفصل الثالث، ص ٧٣.

<sup>(</sup>٢) نفس المرجع : الفصل الخامس، ص ٨٩.

يحكم يلزمه أن يتعاطف مع الموضوع. ولكن ألا يؤدى هذا التعاطف مع الموضوع إلى أن أحكامنا الجمالية ستكون شخصية. وعلى هذا يكون لدينا عدد من الأحكام بقدر أعداد المتذوقين؟ إن كانط يرد على ذلك بأن الحكم الجمالي ولو أنه شخصي إلا أنه يتسم بالضرورة وبالأولية؛ هاتان الصفتان اللتان تتيحان له أن يكون موضوعيا. ويجب لا يتبادر إلى ذهننا هنا أن هذه الموضوعية تمالل موضوعية الأحكام الطبيعية والرياضية بل يمكن تفسيرها هنا على أن هناك إحساسا مشتركا بالجمال بين الناس يجعلهم يتفقون أو يكادوا يتفقون على تقدير السمة الجمالية في الأز الفني.

ولكى يكون حكمنا الجمالى سليماً ومتطابقاً مع أحكام الآخرين بقدر الإمكان وبقدر الطاقة، فإنه يلزم أن يقوم بعملية تربية الذوق الجمالى، ونبدأ بها فى وقت مبكر؛ أى منذ مرحلة الطفولة حتى تتفتح ملكة الإحساس بالجمال منذ البداية.

ويجب أن نناقش الآن موقف المدارس المنتلفة حول طبيعة الحكم الجمالى : 1- الموقف الموضوعي :

الجمال عند اتباع هذه المدرسة له وجود موضوعي، وله صفات أو خصائص موضوعية مستقلة عن اللهن الذي يدركها، بل هي تأتى من الخارج وتفرض ذاتها على ذهن المتأمل، بحيث لا يستطيع تعديلها. ولهذا وطبقاً لوجهة نظر هذه المدرسة فإن الناس جميعاً يتفقون في تذوق الشيع الجميل والاستمتاع به في كل زمان ومكان. ولقد كان أفلاطون على رأس من ينادون بموضوعية الأحكام الجمالية حيث نجده يجعل الجمال مثالا بالذات، والمثل عند أفلاطون هي أسس الموجودات وهي أصول الأحكام وهي الحقائق المثالية التي تقوم على أساسها الموضوعية في

عالم الحس، إن كان هناك ما يسمح بقيام الموضوعية في هذا العالم في مذهب كمذهب أفلاطون.

فهذه المدرسة إذن توحد بين الحق والجمال، وتضع معاييرا للجمال تشبه معايير الحق، أى أنه يمكن أن نقول عن الشئ الجميل على هذا الأساس أنه صواب والشئ القبيح أنه خطأ.

والواقع أن الموقف الموضوعي هذا يتعرض للنقد، إذ أننا قلنا أن الحكم الجمالي ليس كالحكم المنطقي، وأنه لا يتسم بالموضوعية، لأنه يتعلق بتلك الثالوثية وهي الفنان بكل ما لديه من مشاعر وذكريات، والأثر الفني الذي ينتجه، والمتذوق الذي يصدر الحكم الجمالي في النهاية بعد أن يتدخل في الموضوع، إذ المتذوق لا يقف كالصفحة البيضاء ويترك الموضوع الخارجي يطبع نفسه عليه، فيصدر هو حكمه على هذا الموضوع نتيجة لهذا الانطباع الآلي الذي لا يتدخل بشخصه في تقويمه.

### ٧- الموقف الذاتي :

ويرى أصحاب هذا الموقف أن الجمال معنى عقلى وليس فى الشئ وإنما فى الذات. وأن الجمال ليس ظاهرة موضوعية ولكنه مرهون بالتأثير الذى يحدثه فى نفوس مشاهديه، ويتعلق بشخصية الفرد وثقافته وحضارته، وهو ليس عاما مطلقاً لا يتقيد بزمان أو مكان.

### ٣- الموقف الموضوعي - الذاتي :

ويرى هذا الموقف أن الجمال هو علاقة بين الشئ الجميل والعقل الذى يدركه فيكون الحكم الجمالي ثمتهذ موضوعياً وذاتيا في نفس الوقت؛ وأساس تلك الموضوعية هي مثول موضوع للادراك، وأساس ذاتيته هي تدخل الذات وتأثرها وانفعالها وتفاعلها مع ذلك الموضوع.

أما بوزانكيت فإنه لم يشر إلى كلمة حكم نصا - كما سنرى ذلك بعد عرضنا الطويل لفلسفته في الجمال - إلا أنه يطابق بين الحكم والشعور. فلقد رأيناه في المنطق يقرر بأن الحكم يعادل الشعور الإنساني اليقظ في أهتمامة بالعالم. وسوف نجده يعنف ذلك الشعور أو الحكم بأنه دائم. ومطابق، وعام. ومن ثم فلقد أيد بوزانكيت هنا الموقف الموضوعي - الذاتي، إذ أنه يربط بين الموضوع الجمالي وبين الشعور أو يوحد بينهما.

\* \* \*

وضع بوزانكيت عصارة تفكيره في فلسفة الجمال في كتابه الصغير وثلاث محاضرات في فلسفة الجمال، أما مؤلفة الضخم عن وتاريخ فلسفة الجمال، فهو يعد كتابا مدرسياً من الدرجة الأولى. حقيقة لقد وضع فيه بوزانكيت انجاهه الجمالي العام وآراؤه في الجمال والفن الجميل، ولكن هذا الانجاه وتلك الآراء لم تكن من التكامل والوضوح والترابط بحيث تعطينا في النهاية صورة كاملة لنسق جمالي أو لنظرية فلسفية عن الجمال. ومع أن يوزانكيت قد أوضع في هذا الكتاب أنه سيحاول وهو يتعقب آراء الفلاسفه، في الجمال عبر التاريخ أن يكتب تاريخا للشعور الحمال وسوف، لا يعلن عن نفسه إلا كلما سنح الموج له بأن يرفع رأسة قليلاً ليعبر عن نفسه ويعلن عن آرائه.

ونحن سنحاول هنا أن نكوَّن نسقاً متكاملاً لفسلفة بوزانكيت في الجمال طبقاً لأرائه المسهبة في كتابة الصغير وثلاث محاضرات في فلسفة الجمال، ولآرائه المتفرقة هنا وهناك في مؤلفة الكبير وتاريخ فلسفة الجمال،

وفي كتابه وثلاث محاضرات في فلسفة الجمال، يتناول بوزانكيت في المخاضره الأولى الطبيعة العامة لفلسفة الجمال من حيث الانجاه والتأمل والخلق،

وفى المحاضرة الثانية يتناول الانجاه الجمالى فى بحسده ثم يتناول الطبيعة والفنون، وفى المحاضرة الثالثة يتناول أشكال الإشباع الجمالى ثم يدرس الجمال والقبح. ويقول بوزانكيت فى مقدمته لهذا الكتاب الذى يعد مصدر آرائه فى فلسفة الجمال وإننى سأحاول قدر الطاقة أن أتحدث حديثاً مباشراً لا التواء فيه، وليس حديثاً تعليمياً أومدرسياً (١).

إن ما ينوى بوزانكيت عمله في هذه المحاضرات الثلاث هو ما يلي :

١- أن يشير الى ما نعنيه حينما نتحدث عن الخبرة الجمالية على أنها شئ مضاد
 لأى شيع آخر سواء من الناحية النظرية أو العملية.

٢- أن يشير إلى الأسس الرئيسية التي تستطيع أن نميز وأن نربط بواسطتها النطاقات المختلفة للجمال في الطبيعة، والشريحة الكلية للفن الجميل، وبالتالي الفنون الجميلة المتعددة.

٣- أن يتعقب الإختلاف والترابط بين كيفيات الجمال المختلفة.

ویقول بعد ذلك و إننی لن أحاول القیام هنا بتدریس أو تعلیم فلسفة الجمال، إننی سأصف وأحلل موضوعی بطریقة مباشرة قدر طاقتی ..... وما سوف أقوله هنا سیصبح أساسیاً (۲).

وبوزانكيت في تعقبه للجمال يحدد لنا منذ البداية داثرة اهتمامه، ويقول إن دائرة اهتمامه هذه فيما يتعلق بالدراسة الجمالية هي تلك الدائرة التي تقرر أن الجمال جزء من الفلسفة وفرع من فروعها وفنظرية فلسفة الجمال فرع من فروع

Bosanquet; B: Three lectures on Aesthetic. Perface, P vi.
 Ibid., : P. 1 - 2.

الفلسفة (1). إن اهتمامه سينصب أساساً في البحث على الانجاه الجمالي عبر العياة، وفي تقصى أشكال القيم المرتبطة به. إنه هنا يعلن أن همه لن ينصب على يحديد والقواعد الخاصة بالإنتاج الجمالي، أو على نقد عمل الفنانين ... أو على الإهتمام بالجمال كعلم يتناول التفسير المسهب لعلل السعادة أو عدمها في الإحساس وفي الخيال (٢).

وعلى هذا النحو يقرر بوزانكيت منذ البداية أن تناوله للدراسات الجمالية لن ينصب على دراسة القواعد التي يتم عن طريقها ووفقا لها الإنتاج الفني، كما لن ينصب على النقد الفني لأعمال الفنانين، علاوة على أنه لن ينصب على الجمال من حيث كونه علما يبحث في أسباب حدوث السعادة وفي أسباب غيابها، وذلك كله لأنه حدد لنفسه منذ البداية طريقاً واضحاً وهو أنه سوف يتناول الجمال على أنه فرع من فروع الفلسفة.

إن الجمال هنا وبهذا المعنى لن يكون جمالاً حسيا بجريبيا، وإنما سيكون عقليا وروحيا. وعلى ذلك نجد بوازانكيت يقرر بأن واضعى نظريات فلسفة الجمال ويرغبون في فهم الفنان لا لكي يشاركوا هذا الأخير فنه، ولكن لكي يرضوا اهتماماتهمالعقلية (٢٠).

فلسفة الجمال عقلية إذن وروحية، وما دام الأمر كذلك فنحن لن نتناول الجمال مع بوزانكيت من زاوية عملية تجريبية، ولن نبحث في الأعمال الغنية من ناحية التنفيذ والإجراءات، ولن نفحص الإنتاج الفني كشي يباع ويشترى.. إن ما يهمنا هنا هو دراسة التيار الجمالي من حيث هو تيار عقلي .. دراسة الجمال على

<sup>(1)</sup> Bosanquet; B: A history of Aesthetic. Introduction, P. xi.

<sup>(2)</sup> Bosanquet; B: Three lectures on Aesthetic, PP. 2 - 3.
(3) Bosanquet; B: A history of Aesthetic. Introduction, P. xi.

أنه نوع من المعرفة العقلية المحضة .. دراسة الجمال على أنه نظرية فلسفية وفرع من فروع الفلسفة، دراسة الشعور الجمالي الممتد عبر التاريخ وعبر الحياة. وهنا يقول بوزانكيت في مقدمة كتابة الكبير (تاريخ فلسفة الجمال) إن ما أرغبه هو «محاولة كتابة تاريخ الشعور الجمالي بقدر الإمكان) (١).

وتاريخ الجمال، وتاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالى، يقول بوزانكيت وإن تاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالى الحقيقى ... والنظرية الجمالية هى التحليل الفلسفى لهذا الشعور، التى تكون الإحاطة بتاريخه شرطاً ضرورياً (۲). ومن ثم يصبح تاريخ فلسفة الجمال عبارة عن ورواية تتعقب الشعور الجمالى فى صوره العقلية للنظرية الجمالية (۲).

وإذا كان الجمال فرعا من فروع الفلسفة فإن فلسفة الجمال يجب أن تخضع لنهج معين، ولكن أى منهج من المناهج يمكن تطبيقه على فلسفة الجمال؟ لابد لنا هنا أن نقف وقفة كبيرة عند مناهج علم الجمال؛ تلك المناهج التي يمكن تقسيمها بوجه عام الى موقفين رئيسيين :

# الموقف الأول :

## هو الموقف اللامنهجي ويتفرع إلى فرعين :

1 - النظرية الصوفية : التي ترى أن العقل عاجز عن إدراك الجمال، ومن ثم فيجب إستبعاد أى منهج يضعه في هذا الميدان. إن الجمال يتكشف هنا للعموفي كحقيقة لا معقولة، منزلتها عالية على الحس والعقل معا، ومن أتباع هذه النظرة رسكن، وبرجسون.

<sup>(1)</sup> Ibid., : P. Vii.

<sup>(2)</sup> Ibid., : ch. 1, P. 2.

<sup>(3)</sup> Ibid., : P. 2.

ب- النظرة التأثرية للجمال: التى ترى أن الجمال لا يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة أى أن يكون علمية علمية علمية فنحن ننفعل ونتأثر ونشعر بالابعاد الوجدانية للأثر الجميل، ولكننا نعجز عن فهما عقليا.

#### الموقف الثاني :

### هو الموقف المنهجي ومنهم :

أ - التجربيبون أصحاب علم الاجتماع التجربي : ويدرسون دور التجربة في علم الجمال، ومن أهم ممثليها فخر الذى حاول أن يقيس الإحساس والشعور بمقاييس كمية. ونلاحظ أن منهج فخر التجربي كما يقول الدكتور أبو ريان دلم يحرز تقدما ملحوظاً في ميدان القياس الجمالي؛ وهذا سيؤدى بعلم الجمال إلى أن يصبح علما تخليلياً يجزئ الموضوع الجمالي إلى أجزاء ويحكم على كل جزء منها على حدة. فنحن حينما حكمنا على النافذة بالجمال أو بالقبح من ناحية أبعادها فقط، نكون قد أغفلنا فيها نواح كثيرة أخرى مصاحبة للشكل، وقد تتداخل هذه العوامل الأخرى مع الشكل في تقديرنا لجمال النافذة. والواقع أن الموضوع الجمالي ليس بهذه البساطة التي يراه عليها فخر؛ فهو موضوع معقد لا يمكن أن نحكم على أجزائه كل على حدة (١٠). ذلك لأن الكل أكثر من مجموع أجزائه المكونه له.

ب- المنهج الوضعى أو التحليلى: ويحاول أصحابه الكشف عن القواعد والمبادئ التى ينبغى أن يترسمها الفنان في إنتاجه، والناقد الفنى في فنه، والمتدوق في تذوقه.

<sup>(</sup>١) محمد على أبو ربان : قلسقة الجمال ونشأة الفتون الجميلة. الفصل السادس، ص ١١٣٠.

جـ- المنهج الوصفى: ويرى أصحابه أن عالم الجمال لا يجب أن يحكم على الشئ بالجمال أو بالقبح. فتلك أحكام قيمية فارغة لا معنى لها، بل يتعين عليه أن يصف ويفسر فقط، ويمثل هذا الانجاه الوصفى سانت بوف وتين.

هـ - المنهج المعيارى : وهو يضع القواعد والقوانين والمقاييس للناقد وهذه كلها توضع ما ينبغى أن يكون عليه الناقد والمتذوق في فهمه للآثار الغنية والجمالية.

و- المنهج التكاملي : وهو يهتم بدراسة التوافق المنسجم بين التركيبات الهتلفة والمتغايرة بين سائر العلوم والفنون.

وإذا عدنا الآن إلى بوزانكيت نسأله رأيه عن المنهج الذى سوف يتبعه فى دراسة الجمال، فإننا نراه يقرر بأنه لن يقبل فى الفلسفة ولا فى فلسفة الجمال بوجه خاص أى منهج محدد فهو يقول وإننى اعترف بأن كل هذا الحديث عن المنهج فى الفلسفة يبدو لى على أنه شي مخيف ومتعب، (۱). لماذا ؟ لأنه لا يوجد إلا منهج واحد فى الفلسفة فى رأى بوزانكيت لا هو استنباطى ولا هو قياسى ولا هو إستقرائى ؟ وذلك المنهج الوحيد عنده هو أن كل الوقائع تؤخذ مع كل الأفكار وتبرهن للفكر على كليتها وتوافقها الذاتى.

\* \* \*

<sup>(1)</sup> Bosanquet; B: Three lectures on Aesthetic. Lec. 1, P. 3.

#### تعريف الجمال:

ليس هناك تعريف يمكن أن يعظى بقبولنا العام، وعلى ذلك فإن التعريف الذى يقول به بوزانكيت هو تعريف اصطلاحى يلتزم هو به حين يتحدث عن الديمال. وبوزانكيت يقرر بأن تعريفة هذا منبثق عن الأقدمين انبثاقة عن المحدثين ... وبالنسبة للأقدمين فإننا نجد أن معظم النظريات التى بحثت في الجمال ربطت ذلك الجمال بأفكار التناسق والنظام والسيمترية والانسجام بين الاجزاء وباختصار ربطته بالقاعدة العامة التى تربط الاختلاف في الوحده. وبالنسبه للمحدثين فإننا نجد تأكيدات كثيرة على أفكار مثل المغزى، والتعبير، والملامح. وإذا ربطنا آراء الفلاسفة بآراء الفلاسفة بأراء الفلاسفة بأراء الفلاسفة بأدمال دالشئ الجميل هو ذلك الحاصل على تعبير نميز وناطق للادراك الحسى أو التعنيل، وهو خاضع لأحوال التعبير المجرد أو العام لنفس الوسطه (۱).

وإذا بحثنا في ذلك التعريف لوجدناه يجمع بين أفكار مثل المغزى، والتعبير وهي أفكار الفلاسفة المحدثين عن الجمال، وبين أفكار النظام أو السيمترية من حيث أن الشيء الجميل خاضع لأحوال التعبير وينتظم من خلاله؛ بمعنى آخر وفإن الاختلافات بين الأشياء الجميلة تذوب في وحدة أعلى وتنصهر في كل يجمعها، (٢).

ويرى بوزانكيت أن الجمال لا يرتبط بفكرة السعادة أو بفكرة ما هو مفيد، فليس من الضرورى أن يبعث كل شئ جميل فينا السعادة، كما أنه ليس من الضرورى أن يحقق ما هو جميل فائدة أو منفعة وفالجمال سواء أكان منبثقاً عن الطبيعة أو الفن ليس جالبا للسعادة في كل الأحوال ... كما أنه ليس كل ما هو

<sup>(1)</sup> Bosanquet; B: A history of Aesthetic. ch. 2, P. 5.

<sup>(2)</sup> Ibid., : P. 6.

معيد ... جميلاً (1). وفي هذا يقول الدكتور محمد أبو ريان في كتابة القيم عن فلسفة الجمال ونشأه الفنون الجميلة ووليس الجمال خيراً أو منفعة، ولو أن أفلاطون .. يطابق بين الجمال بالذات والخير بالذات، فقد تتعارض الظاهرة الجمالية مع الخير الذي تعارف عليه الناس، كما نجد ذلك عند أتباع مدرسة الفن للفنه (2). ويقول في موضع آخر من نفس الكتاب وبالتطبيق على الفن ووالفن مطلب ضروري للإنسان يندفع إلى تحقيقه سواء جلب له منفعة عاجلة أم عجز عن أن يجلبها له. وهو كالمعرفة الخالصة يطلبها الكائن العاقل لذاتها تحدوه الرغبة الخالصة للتفسير وحسب، (1).

والخلاصة هي أن بوزانكيت قد أبان في تعريفه للجمال عن أن النواحي السيكولوجية مثل السعادة والألم، والضار والمفيد، لا ترتبط بالشئ الجميل من حيث هو كذلك، وإنما ترتبط بأحوالنا النفسية وبميولنا وبعواطفنا وقيمنا نجاه ذلك الشيم الجميل.

\* \* \*

# المعنى الواسع والمعنى العنيق للجمال :

ثمة معنيان للجمال؛ الأول هو المعنى الواسع والثانى هو المعنى الضيق، فيجب أن يكون هناك يقول بوازنكيت «كلمة عامة لما نعتبره طيبا من الوجهة الجمالية ... والطيب الجمالي يجب أن تكون له كيفية عامة، وعقلية عامة أيضاً والكلمة الوحيدة التي نجدها ونحن بازاء هذه الكيفية هي كلمة أو صفة جميل (٤٠).

<sup>(1)</sup> Ibid., : P. 7.

<sup>(</sup>٢) محمد على أو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة. الفصل السادس، ص ٧١.

<sup>(</sup>٣) نفس المرجع : مقدمة عامة ، ص ٩.

<sup>(4)</sup> Bosanquet; B: Three lectures on Aesthetic. Lec. 3, PP. 83 - 84.

وجما لا شك فيه أن الجمال بهذا المعنى العام له درجات متفاوتة في الاستعمال كما أنه يختلف من حالة لأخرى. وهذا التفاوت في درجاته، وتلك الاختسلافات في حالاته هي التي تجعل من المستحيل أن نقيسم خطا بين ما هو جميل وما هو غير ذلك خلال تلك الدائسرة الواسعة للطيب الجمالي، ويرى بوزانكيت وأن هذا المعنى الواسع لكلمة جميل هو في النهاية المعنى الواسع كلمة جميل هو في النهاية المعنى العسميح» (1).

هذا هو المعنى الواسع، فلننظر الآن في المعنى الضيق للجمال. يقول بوزانكيت إنه طالما أن الإنسان العادى يحيا فإنه يطلب الجمال دائماً بمعنى ما هو سار له ولاحساساته العادية، وهذا هو المعنى الضيق.

ويعود بوزانكيت بعد ذلك يقول إن الجمال بمعناه الواسع - وهو المعنى الصحيح عنده، والذى يأتى بالتعليم وبالبصيره الجمالية معا - هو الطيب الجمالى. ولكن هذا المعنى العام الذى يساوى الطيب الجمالى يتكون من طائفتين هما الجمال البسيط والجمال المركب.

#### الجمال البسيط والجمال المركب:

والجمال البسيط هو الذى لا يحتوى أو يعلن عما هو غير جميل، وهو أيضاً ما يسعد عمليا أى إنسان ومثاله، النغمة البسيطة، والإيقاع السهل، والوردة، والوجه الممتلئ شباباً وحيوية ... فكل هذه تسعد وحدة النفس والبدن العادية.

أما الجمال المركب فله ثلاثة أبعاد هي : التعقيد، والجهد، والعمق.

أما عن خاصية التعقيد فهى واضحة ، ذلك لأن الموضوع الجمالى المركب لا يحتوى على كل ما يحتوى الجمال البسيط وحسب بل يحتوى على أكثر من ذلك. ومن هنا يأتى التعقيد.

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 84.

وخاصية الجهد واضحة أيضاً، فإن الشعور يتجسد في أي بناء من الأبنية الجمالية، ولكنه يتطلب بعد ذلك جهداً عميقاً وتركيزا في فهمه، بمعنى آخر إن الجمال البسيط إذا كان لا يحتاج إلى أي جهد في فهمة والانفعال به، فإن الجمال المركب يحتاج في فهمة إلى بصيرة جمالية نفاذة، وتعليم وتدريب طويلين في النواحي والنظريات الجمالية.

والجمال المركب بمتاز أيضاً بالعمق، فنحن نجد فيه ودائرة عريضة من العبور، كل منها له انجاهه الذي يميزه ... وهذا يتطلب تركيبات للتعبير وأخرى للأحوال منفصلة باتساع عن خطوط الأحوال العادية للحياةه(١).

وإذن فالجمال المركب يمتاز عن الجمال البسيط بأنه يمتلك ثلاثة أبعاد رئيسية هي : التعقيد، والجهد، والعمق .. إلا أن بوزانكيت يعود بعد ذلك ويقرر أنه وليس هناك خطأ دائماً يمكن إقامته بين الجمال البسيط والجمال المركب، (٢). مؤيدًا بذلك ابجاهه الفلسفي نحو الترابط والكلية، وسائرا في طريق الوحدة الشاملة التي تصل به في نهاية المطاف الى المطلق.

# هل هناك صلة بين القبح والجمال ؟

يقرر بوزانكيت أن النظر للجمال بالمعنى الواسع لا بالمعنى الضيق، وما في هذه النظرة من درجات واختلافات تؤدى في النهاية إلى هدم كل خط يقام بين الجمال والقبح أو على حد تعبير بوزانكيت نفسه يؤدى إلى قضم التناقض الشهير بين الجمال والقبح.

<sup>(1)</sup> Ibid., : P. 94. (2) Ibid., : P. 95.

ولكن كيف يكون ذلك؟ إن القبح من زاوية له أبعاد الجمال المركب وهي التعقيد والجهد والعمق. ومن زاوية ثانية يعتبر بوزانكيت أن الجمال شعور مرن غير جامد أو راكد، ومن ثم فإن الأشياء التي تنتج متضادات للجمال (أى القبح) يجب أن تكون مرنه أيضاً، تجسد شيئاً وتعبر عن ذاتها في صورة، ومن ثم تجسد الشعور وعلى ذلك ينطبق عليها التعريف العام للجمال السابق ذكره.

ولكننا قد نتدارك الأمر ونقول، ولكن القبيح لا يعبر إلا عما هو غير سار، وهنا يجيب بوزانكيت نعم، ولكن ثمة أمر هام وهو أن عدم السرور هذا يرجع فقط إلى وضعفنا وحاجتنا إلى االتعليم (١). كما أن عدم السرور هذا مضاد للجمال بمعناه الضيق والذى قلنا أنه يعنى ما هو سار. إن هذه النظرة الضيقة للجمال ليست مقبولة عند بوزانكيت.

ومن زاوية ثالثة يقرر بوزانكيت أن القبح قد يكون ناتجًا عن أجزاء متعدده كل منها يتمثل فيه الجمال، بمعنى أن أجزاء ما قد تكون جميلة على انفراد ولكن دمجها معا قد ينتج صورة قبيحة : لأن هذه الاجزاء الجميلة أصلا لا يمكن أن تتجسد أو تتجمع في صورة واحدة أو على حد التعبير البوزانكيتي نفسه وقد توجد مجموعة من الاجزاء الجميلة ترفض أن تجتمع معا في تجسد كلى واحده (٢). فاذا ما جمعناها فإنه ينتج عن ذلك شيئاً أو صورة أو عملا قبيحاً.

وعلى ذلك فالقبح متصل بالجمال ومتضمن فيه، فهو ليس غيابا للجمال، أو نطاقا منفصلا عنه، إنه فقط جمال وضع في غير مكانه نتيجة لضعفنا وجهلنا وعدم معرفتنا.

\* \* \*

<sup>(1)</sup> Ibid., : P. 98.

<sup>(2)</sup> Ibid., : P. 101.

## الطبيعة العامة لفلسفة الجمال من حيث الاتجاه والتأمل والخلق:

أن أول ما يقابلنا ونحن بصدد الدخول إلى موضوعنا هي تلك الخبرة الجمالية البسيطة. وهي الشعور السار A Pleasant Feeling أو الشعور بشيع سار؛ حينما ننتبه إليه نشعر بالسرور.

ويرى بوزانكيت أن كلمة الجمال يمكن وصفها بثلاث صفات مميزة ورئيسية؛ وهذه الصفات المميزة الرئيسية ترتبط فيما بينها ارتباطا وثيقاً وهي :

١- أن الجمال شعور دائم فالأحكام الجمالية ليست مطالب منقضية وزائلة تبدأ
 وتتلاشى، بل هى دائمة.

٢- إن الجمال شعور مطابق؛ بمعنى أنه متصل وتابع لكيفية بعض الموضوعات بكل تفاصيلها. فقد أكون مسروراً عندما أسمع أو أرى شيئاً يجلب لى السرور، ولكن هذا لا يعد بمثابة خبرة جمالية إلا إذا كان شعورى بالسرور متطابقاً ومتوافقاً ومتصلاً مع الصوت الحقيقى الذى أسمعه، أو الشئ الحقيقى الذى أراه. إن شعورى بكيفيته الخاصة يستدعى أو يحضر بواسطة كيفية خاصة لشئ أشعر به وفي الحقيقة أكون متحداً به.

٣- إن الجمال شعور عام. فقد يشاركك آخرون هذا الشعور ومع ذلك فإن قيمه لا
 تنقص نتيجة تلك المشاركة.

وينتج عن وصفنا للانجاه الجمالي بأنه انجاه يتصف بالدوام وبالمطابقة وبالمسومية، أنه يشير إلى موضوع أو له موضوع دائم ومتطابق وعام وفالشعور الجمالي هو شعور بشئ ماه (١). أو موضوع معين. ومن ثم فالانجاه

<sup>(1)</sup> Ibid., Lecture I, P. 5.

الجمالي هو ذلك الذي يكون لدينا فيه شعور، وذلك الشعور يكون متجسدا في موضوع ما.

ويقول بوزانكيت بعد ذلك إن هذا يجرنا إلى نقطتين أخريتين متعلقتين بالخبرة الجمالية يكون تأملها بالخبرة الجمالية يكون تأملها Organised كما أن الشعور المرتبط بالخبرة الجمالية يكون منظما organised ومرنا ومتجسداً وملتحما.

والتأمل مصطلح غالبا ما نجده مطبقاً في الانجاه الجمالي وهو يشابه ذلك التأمل الموجود في النظرية والتطبيق، ولكنه مع ذلك يختلف عنه. ودرجة الاختلاف بين التأمل كما نجده في النظرية والتطبيق، وبين التأمل كما نجده في الخبرة الجمالية هو أن الأول يتأمل الموضوعات ويغيرها، بينما الثاني ينظر الى الموضوعات ولا يحاول أن يغير فيها. ولكن كيف يتفق هذا ويتوافق مع وقائع الفن الخلاق؟ هذا ما سوف نراه فيما بعد ولكن يمكننا أن نقرر منذ البداية وأن الإنتاج في ميدا ن الفن الخلاق المسمع عيشما يكون - هو صورة من الإدراك وتابع للتخيل الكامل والنظر والسمع الممتاهين،

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإننا نقول أن الشعور يكون منظماً ومرنا وملتحماً. وهذه الخصائص المتعلقة بالشعور الجمالي هامة جداً. وذلك لأن الشعور الذي يجد تجسده وتلحمه أو يأخذ شكلا مرنا مطاوعا، لا يمكنه أن يكون رد فعل مؤقت لجسم وعقل مفرد.

ويقول بوزانكيت أن ما يكون لدينا ليس شعوراً وتجسداً، وإنما ما يكون لدينا هو تجسد نشعر به، وهذا هو الانجاه الجمالي. وهذا القول الأخير يقودنا إلى التناقض

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 7.

الذي يمكن أن نصيغة في العنصريين التالبين:

١- في الا بجاه الجمالي يقيم الموضوع الذي يجسد الشعور من أجل ذاته
 فقط.

٢- في الانجاه الجمالي يقيم الموضوع الذي يجسد الشعور من جهة ظهوره
 للادراك والتخيل فقط.

إن مجسد الشعور الجمالي هو الموضوع الذي ندركة أو نتخيله، وأن أي شئ في الوجود الحقيقي لا ندركه أو نتخيله لا يمكن أن يساعدنا في محقيق شعورنا. ومن ثم فعلينا أن نعرف الكثير عن الشئ كما يوجد حقيقة، وأن نعرف تاريخه وتركيبة وقيمه وعلله ومعلولاته؛ فكل هذا لازم للاتجاه الجمالي، مع أنه لا يكون مائلا دائماً في الموضوع الجمالي.

إن ما ندركه فقط هو إدراك وتخيل لموضوع ما سواء أكان إدراكا ظاهريا، أو كان مثالا أو صورة. هذا كل ما في أيدينا ونحن نتحدث عن الانجاء الجمالي ... لا إدراك إلا بموضوع، والتأمل يعيننا على الإحاطة الكلية بما يحيط بالشئ المدرك، ولا ينسحب على إدراكنا الآتي للموضوع الجمالي؛ إذ أن التأمل يعيننا على معرفة وإدراك الخلفية الكلية التي تقف وراء إدراكنا اللحظى والوقتي والآني للموضوع الجمالي كتاريخه وقيمه وعلاقاته وارتباطاتة. كما أن التخيل ضروري مع الإدراك؛ فالتخيل يساعدنا على إدراك صورة الشئ أو شبيهه أو مثاله. ويقول بوزانكيت إن استطاعة الإنسان تخيل صورة الشئ أو مثاله هي نوع أرقى من الإدراك الحسى المباشر، بل يذهب إلى أكثر من ذلك فيقول وإن الإنسان لا يمكن أن يكون متحضرا من الناحية الجمالية إلا إذا تعلم كيف يقيم الصورة أو المثال بصورة أكبر

من تقييمه للحقيقة ع (١٠). إن الصورة أو المثال هنا هي في رأى بوزانكيت الحقيقة الأعلى.

ويلخص بوزانكيت مجمل رأية عن الانجاه الجمالي فيقول إنه الامتلاء بالشعور السار، والذي يكون متجسداً في موضوع يمكن تأمله، وما نعنية بالموضوع هو الظاهر الذي تمثله بالإدراك أو التخيل، وأنه لاشئ لا يكون ظاهراً ويكون له تأثير على الانجاه الجمالي.

ونحن حينما نقول إن الانجاه الجمالي هو شعور متجسد في صورة، فإننا في الواقع نشير إلى خاصية مميزة لهذا الانجاه، وهي ذلك الجمع الذي لا ينقسم للشعرر المتجسد في صورة.

هذه الصورة هي تلك التي تكون حاضرة في كل مستويات الانجاه الجمالي التي نلاحظها، وحينما تغيب هذه الصورة فإن الانجاه الجمالي يغيب أيضاً. ولكن هل صورة الشيع هي جوهره أو أنها لا تكون كذلك؟ يجيب بوازنكيت أن صورة الشيع تعني خطوطه العريضه أو شكله أو قاعدته العامة. ومن ثم فهي شيء عام وسامي، وما دامت سامية وعامة فإنها تكون بمشابة الجوهر. يقول بوزانكيت فوكمبدأ، فإن الصورة والجوهر شيع واحد تمام كالروح والجسد؛ لأنه غالبا ما يواجهنا الفشل في إحضارهما معا، وعلى وجه الخصوص إحضار أجزائهما» (٢).

إن موضوع الا بجاه الجمالي هو ما يظهر لنا فقط وليس هو ما نسميه بالشئ الحقيقي. وتخيلنا أو إدراكنا التخيلي يمتلك اختيارات لا متناهية من الموضوعات، وذلك لأن كل ظواهر الأشياء أيا ما كانت تكون مفتوحة له ومدركة بالنسبة إليه.

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 17.

<sup>(2)</sup> Ibid., P. 17.

وبما أنه يوجد إختيارات لا متناهية للموضوعات، فلا يد وأن يوجد أعداد لا متناهية من الصور.

كما أن الصورة تختلف وتتفاوت بالنسبة للموضوع الواحد؛ فالسحاب تكون له صورة ما، ولكن إذا تخللته أشعة الشمس تغيرت الصورة، وإذا ظهر في الأفق ولامس (ظاهرياً قمم الجبال تغيرت الصورة وهكذا وفالموضوع الواحد بكشف عن أكثر من صورة والشعور الذي يتحد بالموضوع تكون له صور كثيرة فيه (١٠). ونعكس هذا على الفنون، فالموضوعات العظيمة للفنائين مختوى على عشرات الآلاف من العناصر ذات المستويات المختلفة من الصور، والتي ترتبط معا في أنساق مركبة، وتظل ترتبط وتندمج حتى يتمكن الشعور من أن يتقبل الكلية للعقل العظيم الذي ألف كل هذه التأليفات ووحد بينها في عمل فني.

ويقول بوزارنكيت نحن كثيراً ما نتحدث عن امتزاج أو انجاه الشعور بالموضوع أو بعمورته أو مثاله. وهذا القول ينتج في الحقيقة من تلك القاعدة التي تقول أن كل شعور هو شعور بشئ ما. ولكن كيف يكون الشعور متحدا بموضوع ؟ يجيب هنا بوازنكيت بقوله : إن فعل الإدراك لمعظم الموضوعات يحتاج منك إلى أن ترفع بصرك أو تخفضه وأن تقيم رأسك وأن نخول عنقك ؛ وهذه كلها تسبب جهدا معيناً ، ولكنها نخدث من ناحية أخرى راحة داخلية ؛ لأنها تشبع في الذات ناحية لابد من إشباعها وهي الناحية الجمالية فضلا عن إشباعها لشغفنا المستمر وتلهفنا على إدراك وتأمل ما يحيط بنا. ومن ثم فإن أى إدراك أو تأمل لموضوع ما يكون مصحوبا بتوتر جسمي وبدوافع مرتبطة بتلك العدور التي تدرك ، كما أن ذلك التوتر ، وتلك الدوافع ترتبط بنشاط الفرد الخاص (نشاط عقلة وبدنه) في فهم ما

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 19.

يدكه أو يتأمله. هذه الانفعالات وتلك النشاطات هي ما نستخدمها آلياً بكل ما فيها من معاني مرتبطة لكي تكون الشعور الذي ما هو إلا شعور بموضوع ما. وعلى هذا النحو يكون الشعور متحدا بالموضوع.

وليست الخيلة ملكة مستقلة تخلق الصورة، ولكن المخلية هي والعقل وهو يعمل متعقيا ومكتشفاً للا حتمالات المختلفة التي تقترحها خبرته المترابطة، (١). والهلية في مجال الخبرة الجمالية تكون حرة غير خاضعة لقوانين محددة أو قواعد تقيدها. ويمكن تلخيص ذلك كله في قولنا إن الخلية (هي العقل وهو يعمل بحرية في كل مصادر خبرتنا المباشرة وغير المباشرة) (٢٠). ومن هذه الاخيرة تعطينا الخيلة موضوعا متجسداً لشعورنا السار. وعلى ذلك وبعد هذا التحليل يصبح الانجاء الجمالي هو ١٤لا بجاه الذي نتأمل فيه تخيلها موضوعا ما يمكنه أن يحيا بهذه الطريقة كتجسدلشعورنا) (٣).

وبعد أن يحدد بوزانكيت ما يعنيه بالخيلة والخيال يحدد أيضا ما يعنيه بالتأمل فيقول إن كلمة التأمل تلائم ثلاثة أنواع من البشر؛ العاشقين للطبيعة والمشاهدين للفن، والناقدين. وهي في ملائمتها للانواع الثلاثة السابقة تغض النظر عن أهم شئ في الموضوع وأهم عنصر في الجانب الجمالي ألا وهو الفنان الخلاق.

إن طابع التأمل هو طابع الخلق؛ وأكثر الانواع البشرية مخمقيقا للخلق والإبداع هو الفنان، أما عاشقي الطبيعة، والمتأملين في مناظرها الجميلة، وأما المشاهدين للفن والواجدين فيه امتاعا ومتعه واشباعاء وأما الناقدين للعمل الفني بناء على قواعد وأسس نقدية فلا يتوفر فيهم عنصر الخلق والإبداع. إن الاول والثاني متأملين

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 26. (2) Ibid., P. 29. (3) Ibid., PP. 29 - 30.

والثالث لا يخلق ولكنه ينقد، أما الفنان فهو خالق مبدع وهو بالتمالي متمامل بأدق معنى من معانى التأمل. والنتيجة هي أن الخيلة خلاقة ونشطة وكذلك التأمل.

\* \* \*

### الآثار الظاهرة للاتجاهات الجمالية - الطبيعة والفنون:

إن أبسط حالات الانجاه الجمالي وأسهلها على الفهم، هي تلك التي أخاطر بتسميتها بالآثار الأولية للروح الجمالية، وتلك الآثار عند بوزانكيت هي كالمكعب أو المربع، فهي أنماط بسيطة وتعتبر بمثابة آثار أولية للشعور البسيط.

ويمكن أن نضع مع المكعب والمربع السابق ذكرهما، الايقاعات البسيطة والألحان البسيطة والخطوات في مجال الرقص وهكذا. فكل هذه وأمثالها أنماط بسيطة، وكل منها يرتبط تمام الارتباط مع بعضها البعض.

وتلك الآثار الأولية الظاهرة للروح الجمالية تكون اللذة المتعلقة بها أولية أيضاً، وينطبق عليها ما سبق أن قلناه من مميزات ثلاث تميز الشعور الجمالي بأسهل وأوضح ما يكون فهي دائمة ومطابقة وعامة.

وفى تلك الآثار الأولية الظاهرة نحن لا نرى أى مجال لأى تعبير عن موضوع متكامل. وقد يمترض على هذا القول بحجة أن المكعب الذى نرسمه على الورق يمكن أن يمثل مكعبا حقيقيا من الخشب أو الحجارة أو النحاس، ولكن بوزانكيت يقرر أن هذا التمثيل لا ضرورة له على الإطلاق في هذا المستوى الأول للأثبار الجمالية؛ فالمكعب المرسوم على الورق كاف وهو كاف وحده كنمط وحسب.

الآثار الأولية إذن بسيطة وتمتاز بالدوام والمطابقة والعمومية ولا تمثيل لها، وهذا سر بساطتها، ولكن الأمر يتعقد هنا أكثر إذا نظرنا لا إلى مكعب مرسوم باعتباره نمطا بسيطاً لا تمثيل له، وإنما إذا نظرنا إلى رسم على الورق يشير إلى اقتناص ثورة مثلا، هنا نحن لا ننظر إلى نمط بدون تمثيل، وإنما ننظر إلى أشياء لا إلى أنماط. إننا هنا ننظر إلى رسم يمثل أشياء توجد في الواقع لا تحتاج إلى معاونة الرسامين كما هو الحال فيما يتعلق بالأنماط، وإنما تحتاج فقط إلى أن ننظر حولنا كل يوم بدون أن تمد إلينا يد المساعدة من الآخرين سواء أكانوا رسامين أو غير ذلك. إننا هنا أمام آثار جمالية أعقد من مجرد الأنماط، وأصعب من تلك التى وصفناها بالأولية والبساطة، فوهذه الصعوبة وتلك التعقيدات تنطبق على تلك الغروع الضخمة لنشاط الفن الجميل؛ فهذه الفنون قد ترسم لك اقتناص ثور، أو انعنى لك قصة طروادة ... وهذه كلها تختلف في الأساس عما أسميناه بالصورة الأولية للتعبير الجمالي؛ (1)

ويقول بوزانكيت بعد ذلك إن كل عمل فنى وكل شئ يتناول الجمال، يقدم لنا أنماطا أولية، ولكن هذا يكون من ناحية سطحية، مع أن هذه الأنماط الأولية التى يتضمنها العمل الفنى يمكن أن تمتد إلى دائرة تمثيل الأشياء التى نعرفها من الخبرة، وتلك المعرفة ضرورية. ولكى يمكننا الإحاطة بأى عمل فنى، فنعن لا يمكننا أن نقرأ فى الرسم اقتناص ثور، أو نرى بجمعات الألوان الموجودة فى الرسم معانى مثل النشاط، الشجاعة، البأس اللهم إلا إذا كانت لدينا معرفة واقعية عن الحيوان وعن الإنسان، كما أننا لن نستطيع أن نعرف أن الاشجار خضراء اللون تشير إلى أزدهار وتنوع تلك الاشجار، كما أن اللون البنى يشير الى جدبها وعدم إلى أزدهار وتنوع تلك الاشجار، كما أن اللون البنى يشير الى جدبها وعدم المارها، إلا إذا كانت لدينا معرفة بذلك. إننا لا نصل إلى ذلك إلا بمعرفة الواقع،

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 42.

ومن ثم فيإن الآثبار الجمالية ذات الدرجة التبالية للآثبار الأولية تختباج منها إلى معرفة بالواقع وإحاطة به حتى يمكن تمثلها وقبولها في شعورنا الجمالي.

ويضرب بوزانكيت مثالاً على ذلك يؤكد به آراءه السابقة فيقول لقد رأيت تمثال رامى الجلة، وعلمت أن ذلك التمثال يمثل رجلا يدفع الجلة، والآن لكى أعيش في هذا التمثال يجب أن أعرف ما هو الرجل، كما يجب أن أعرف كيف يعمل جسده وكيفية توازنه وهلم جرا. إننى لا أقرأ أى شئ بالمرة من صورة التمثال باعتباره مجرد نمط من المرمر كنمط الدائرة أو المكعب. ولكننى أتمثل هذا التمثال وأحياه في شعورى إذا نظرت إليه لا كنمط وإنما على أنه يمثل شيئاً ما، ولهذا فإننى اضطر لكى أتمثله وأحياه أن أحيط وأن أعلم عن ملابساته وتكويناته الشئ الكثير، وعلى ذلك فإن النمط المجرد يتدخل بواسطة الخبرة في دائرة الطبيعة والإنسان وينسحب بذاته على الظواهر المنتشرة في الطبيعة وفي العالم.

إذن نحن هنا وفي الآثار الجمالية التالية للآثار الأولية نعود إلى الطبيعة فنقرأ فيها ونعرف ونعى الأشياء كما تظهر لنا ولإدراكنا وخيالنا. ولكن إذا كانت الطبيعة بما فيها من أشياء نتمثلها بشعورنا الجمالي هي أساس التجاهنا الجمالي، وإذا كان لا ادراك إلا بموضوع موجود في الطبيعة، ألا تكون إذن الطبيعة هي مبعث الجمال ومصدره? والا يكون الفن هو محاكاة للطبيعة أو تقليد لها؟ يجيب بوزانكيت نعم وإن المحاكاه مخمل في طياتها بذرة المذهب الأساسي للصورة الجمالية (١) وهذا يعني أن ما يهمنا هنا هو لا الأشياء في ذاتها وإنما مظاهرها التي يمكن أن نتمثلها ونعالجها ونعيد تركيبها وخلقها، إننا هنا نتمثل ونشعر بسروح الشيئ

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 51.

تاركين الجسمية وشاتها، وبمعنى آخر إن ما نحكيه أو ننقله عن الطبيعة ليست الأشياء وإنما مظاهر هذه الأشياء أو ما تبدو عليه أو روحها.

وإذا كنا نركب الظواهر على أنحاء مختلفة، ونعيد خلقها على درجات متفاوتة في العمل الفني سواء أكان شعرا أم نثرا أم نحا أم رسما أم موسيقي ... النع ألسنا نجد أنفسنا أمام مشكلة كبيرة تتعلق بالتمثيل ؟ أعنى ألا نجد أمامنا عالما أكبر وأضخم وأعمق من العالم الحقيقي الذي لا تمثيل له ؟ نعم إن عالم شعورنا، ما دمنا نتمثله ونركب بين مظاهره ونعيد خلقه، هو عالم أكبر وأعمق من العالم الحقيقي وهذا يعطينا السبب في أننا قد ننسخ شيئاً بأعمسق وأعظم مما يوجد عليه في الواقع. والواقع أن أي عمل فني إذا ما تعمقناه رأيناه أعمى من الشيء الذي يمثلة أو يرسمه أو ينحته، فالعملية هنا ليست محاكاة حرفية للطبيعة أو نقل مباشر حرفي عنها، وإنما العملية تتعلق بالشعور الذي يأخذ من الأشياء ظواهرها ويربط بينها ويعيد خلقها لكي تظهر في ثوب جديد وإطار

ولتنوقف الآن عند العباره «الطبيعة كما تظهر لنا» أو كما تبدو لنا ولنتساط هل هناك طبيعة من نوع آخر ومن نوع قالث وهكذا؟ يجبب بوزاتكيت إن الطبيعة واحدة ولكن الطبيعة بالنسبة للعالم تختلف عن الطبيعة بالنسبة إلى الفنان وتختلف كذلك بالنسبة للمنطقى ... وهكذا دواليك. ولكن ما الذى نقصده بالطبيعة من الناحية التى تخصنا هنا وهى الناحية الجمالية؟ إن ما نقصده بالطبيعة هنا هى تلك التى نجد فيها الجمال الطبيعى، ونجد الاشياء الفنية في ثناياها، ويكون الإنسان فيها مركزا للتمثيلات المختلفة للأشياء جميعها كما تظهر له. إن الطبيعة بالمعنى الجمالي وللأغراض الجمالية تعنى «ملاء من روح وصور الأشياء الخارجية التى يتفهمها الإدراك التخيلي بحرية ويعيد تشكيلها لكى

تشبع اهتمام الشعور؟(١).

نحن هنا لسنا أمام الطبيعة التي يتناولها العلم الطبيعي، إننا هنا أمام الطبيعة كما تظهر لنا؛ والطبيعة كما تظهر لنا هي الطبيعة التي نحمها ونعجب بها، وإنها العالم الخارجي الحي الذي تحياه بالكامل خبرتنا التخيلية والإدراكية.

وحبنا للطبيعة هو ذلك الذى أدى إلى ظهور فكرة السحر الطبيعة وفتنتها الله . تلك الفكرة التي يقرر بوازانكيت بأن أول من نادى بها هو الشاعر الكسندرين في القرن الثالث الميلادى عندما قال :

وفي البيت نجد راحة وخارج الأبواب سحر الطبيعة

لقد رأينا حتى الآن أن ما نسميه تعبيراً بسيطاً أوليا ليس خاصية بسيطة وأولية الآثار الجمالية، ولكنه يكرر نفسه حتى على زروة الآثار الجمالية وهي تتمثل عند بوزانكيت في الموسيقي. وهذا المبدأ – وهو أن الآثار الأولية البسيطة تتكرر وتتدخل في الآثار الجمالية كلها – يؤكد ذاته في مختلف الفنون مع تفاوت درجاتها. فإننا نجد هذا المبدأ في الفنون المعمارية وفي فن النحت والرسم والموسيقي والشعر وغيرها من الفنون. ومن هنا ينشأ لدينا ذلك العمراع بين جانبي الانجاه الجمالي؛ الجانب الأول وهو جانب التعبير المباشر خلال الإيقاعات والتجمعات الصوتية، والجانب الثاني هو الجانب الغير مباشر يعبر عن كل ما في عالم الإدراك والخيال والجانبان غير منفصمين.

أما بخصوص تصنيف الفنون، فيرى بوزانكيت أن التصنيف هو دراسه لاجدوى منها. اللهم إلا إذا ألقيت بعض الأضواء على نوعيات الأشياء وقيمتها ثم يتساءل لماذا تكون هناك فنونا متعددة؟ ويجيب على ذلك بقوله إننا إذا نظرنا إلى عمل

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 54.

الفنانين لوجدناهم يعددون أنماطا مختلفة، أو يعبرون عن النمط الواحد تعبيرات متفاوتة فيستخدمون نحت الخشب أو التشكيل بالصلعمال أو بالحديد المطاوع ومن هنا يأتى تصنيف الفنون. وبديهي أن الأعمال الفنية التي تقام بواسطة الحديد قد لا يمكن عملها بواسطة الخشب أو الصلعمال وهكلنا. والخلاصة هي أن الاختلافات بين الفنون الكبيرة تشبه ببساطة تلك الاختلافات بين النحت بالخشب والتشكيل بالصلصال والعمل بالحديد المطاوع(۱). ومن هنا نشأ التصنيف.

ويتناول بوزانكيت بعد ذلك ماذا يعنية بالمثال في الفن. إن المثال يشير دائما إلى التعميم والتجريد وهو في إشارته تلك يعتمد على الفكرة القائلة بأن الوصول إلى التعميم والتجريد وهو في إشارته تلك يعتمد على الفنصر العام الذي يمثل شرطا أساس قانون الأشياء هو وصول في نفس الوقت إلى العنصر العام الذي يمثل شرطا هاما وهو : ألا نغفل ونحن بإزاء المثال، الجانب المادي، إن المثال في كل فن يجب أن يتكشف في أجزاء الفن ذاته، ويجب أيضاً أن يكون بمثابة القوة التي تخيط بكل المجهودات التي يقوم بها حيال الفنان في عمله وفي خلقه، وهو يجسد الشعور الذي يحقق له الرضا. فالجانب المادي إذن ضروري جنبا إلى جنب مع الجانب الروحي، ولقد تناول بوزانكيت الشعر بالتحليل والتنفيذ، وتوصل إلى أنه حتى هلا الشعر يحمل في طياته ناحية مادية ألا وهي الصوت الذي يقرأ به، إذ يقرر بوزانكيت البعن يحمل في طياته ناحية مادي. ثم يتناول مثالية بندتوكروتشي بالنقد لأنها تغفل الجانب المادي، وأطلق على مثالية كروتشي إسم المثالية الهزلية، وخلص من ذلك كله إلى رأية الخاص وهو:

وأننا إذا حاولنا أن نقطع الجانب المادى من عالمنا فإننا سنجد أننا قد أعدنا الجانب العقلى إلى لا شئ ... وإننا حينما نقول أننا نستطيع أن نخطف روح الشئ تاركين الجسم وراءه، فإننا يجب أن نضيف مع ذلك الفعل منح تلك الروح جسما

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 62.

روحيا جديداً. إن تخيلنا يجب أن يكون تخيل شع. وإذا رفضت أن تعطى ذلك الشيع بناءه المحدد فإنك تمر من دائرة المثال الجمالي إلى دائرة الفكر المحمدده (١).

وإذن فالروح والبدن متحدان وممتزجان، وبينما تكون الروح شعوراً يكون البدن تعبيرا عن هذا الشعور.

\* \* \*

<sup>(1)</sup> Ibid., P. 73.

ســـابعا تعقیب وتقییم

بوزانكيت قمة المثالية في انجلترا

# سابعاً تعقيب وتقييم بوزانكيت قمة المثالية في انجلترا

والآن يحين موعد ربطنا لفلسفة بوزانكيت برباط منهجى موحد، أو على الأقل، فإن الوقت يحين الآن لكى نبين هل التزم بوزانكيت في المجالات السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية بما جاء في منطقه المثالي وبالتالي في ميتافيزيقاه من نظرات وآراء وأفكار، أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد تجميع لآراء من هنا ومن هناك لا رابط بينها ولا توحد ولا اتصال؟

كما يحين الوقت الآن لكى نبين ما سبق أن أفترضناه فيما سبق وهو؛ من أين أتت فلسفة بوزانكيت؟ هل هى نتاج الفكر الروحى الذى تأثر بأفلاطون، وتبلور بلورته الأخيرة عند باركلى فيلسوف اللامادية؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون ترديداً لهيجل ولفلسفته؟ بتعبير آخر هل كانت مثالية بوزانكيت نابعة عن ذلك التيار المثالى الذى مر عبر تاريخ الفكر الإنجليزى بأسره فعمقت ذلك التيار ووضعته فى صورة منهجية؟ أم أن مثالية بوازنكيت لم تكن أكثر من حركة ألمانية أو سلعة ألمانية ممورة منهجية؟ أم أن مثالية بوازنكيت لم تكن أكثر من حركة ألمانية أو سلعة ألمانية على حد تعبير متس غزت انجلترا وسيطرت على انجاهاتها الفلسفية ومن ضمنها انجاه بوازنكيت المثالى؟

وثمة مسألة ثالثة على درجة كبيرة من الأهمية نود أن نحققها هنا وهي. وما هو موضع بوزانكيت بالنسبة إلى الحركة المثالية الإنجليزية؟ هل كان مردداً وتلميلاً لبرادلي أم أنه كان على المكس من ذلك فيلسوفا له فلسفته المستقلة واتجاهه الخاص به؟

وبالنسبة إلى النقطة الأولى وهى تلك المتعلقة بالترابط المنهجى بين أجزاء فلسفة بوازنكيت، يتعين علينا أن نرجع قليلاً إلى الوراء ... إلى منطق بوزانكيت لكى نرى المبادئ والأسس التى قام عليها.

إن منطق بوزانكيت منطق مثالى، أو منطق فلسفى إن صح هذا التعبير. وما دام هذا المنطق فلسفيا، فلابد وأنه يقوم على حقائق ميتافيزيقية، أهمها تلك الحقيقة الفلسفية الكبرى التى قبلها هيجل .. وقبلها برادلى .. وقبلها بوزانكيت .. وقبلها غيرهم من الفلاسفة المثاليين وهى مبدأ والحقيقة هى الكل، بكل ما تشير إليه من وحدة الفكر والواقع، ومن ترابط الأنساق، ومن إندماج الأجزاء. والحقيقة، هى الكل، مبدأ فلسفى بجده مطبقا فى المنطق بكل وضوح، فالحكم فى مجال المنطق كلى وضرورى وعام، والمنطق عنده يأخذ بفكرة النسقية التى تشير إلى وحدة الفكر وكليته وليس تسلسليا ينظر إلى القضايا وتسلسلها فى اجزاء مبعثرة. الحكم عند بوازنكيت يثبت العالم بأجمعه، الحكم عنده معادل للشعور الإنسانى اليقظ فى اعتمامه بالعالم كله.

ولذلك فإن بوزانكيت لايقبل في منطقه، أى انجاه منطقى يجزىء تلك الكلية الشاملة، ويتعارض مع نسقيته أو انجاهه العضوى في المنطق، إنه لا يقبل المنطق الصورى بجموده، وبقوالبه العملبة وبقضاياه وبتسلسليته، كما أنه لا يقبل المنطق الرمزى الجاف الذى يرمز إلى كل واقعة أو قضية برمز محدد. كما لا يقبل أى انجاه منطقى آخر سواء أكان واقعيا أو براجماسيا لأن هذه الانجاهات جميعها أغفلت المبدأ الذى آمن به في المنطق وآمن به في المعرفة وفي كل شيء وهو مبدأ والحقيقة هي الكل».

وذلك المبدأ الميتافيزيقى الهام يرتبط بمبدأ آخر هو مبدأ عدم التناقض. ولا يجوز لنا أن نقول هنا إن مبدأ عدم التناقض الذي اعتبرته الفلسفات مبدأ منطقياً من

الدرجة الأولى، هو منطقى فقط فى هذه الفلسفة، إن هذا المبدأ يصبح هنا مبدأ منطقيا وميتافيزيقياً وأنطولوجيا وابستمولوجيا ... الخ، لأنه ببساطة ليس إلا صورة أخرى لمبدأ أن «الحقيقة هى الكل»، ذلك المبدأ الذى قلنا عنه أنه ميتافيزيقى، وأنه مطبق على المنطق، والذى نقول الآن عنه أنه مطبق فى المعرفة حيث أنها عنده كلية ومترابطة، كما ينطبق على الوجود من حيث أنه وجود كلى واحد ومترابط، يقول بوزانكيت ... مبدأ عدم التناقض، ليس إلا صورة أخرى من مبدأ (الحقيقة هى الكل) (۱). نحن هنا أمام توحيد أو وحدة لا تنفصم بين مبدأ عدم التناقض ومبدأ أن والحقيقة هى الكل». ومبدأ عدم التناقض هذا يوصلنا إلى المطلق الذى مجتمع فيه كل الأشياء، أو كل المظاهر على حد تعبير برادلى، وهذا المطلق ما هو إلا الحقيقة الكلية، إنه نهاية مطاف العقل وهو يربط ويزبح التناقض من أمامه حتى يصل فى الكلية، إنه نهاية مطاف العقل وحركة العقل أو حوار العقل مع ذاته متنقلا بين المناقضات عارفا لها، وموحدا بين أجزائها، ومتساميا عنها حتى يصل الى المطلق المناهى حركة ميتافيزيقية أنطولوجية إبستمولوجية منطقية فى نفس الوقت.

- هكذا يرتبط المنطق المثالي عند بوزانكيت بالميتافيزيقا وبالوجود وبالمعرفة. ترى هل يرتبط ذلك المنطق أيضاً أو يؤثر على المجالات السياسية والأخلاقية والدينية والجمالية؟ هذا هو ما سنحققة الآن.

فبالنسبة إلى السياسة عند بوزانكيت، نجد أنه يضع عنوان مؤلفه الرئيسى عن السياسة وهو والنظرية الفلسفية للدولة؛ لكى يشير إلى تلك الكلية وذلك التوحيد اللذين رأيناهما في مجال المنطق. وبوزانكيت يَقرر هذا في بداية الفصل الأول من هذا الكتاب، إذ يقول أن الإختلاف الرئيسي بين النظرية الفلسفية وغير الفلسفية تقوم في أن والمعالجة الفلسفية هي دراسة شيء على أنه كلى، ودراسته من حيث

<sup>(1)</sup> Bosanquet; B. Logic or morphology of knowledge. ch. ix, P. 265.

هو في وذاته (١١) وذلك على خلاف الدراسات غير الفلسفية التي تهتم بالتفاصيل وبالجزئيات.

كما بحد بوزانكيت يقرر في موضع آخر من نفس هذا الفصل أن «كل عقل هو مرآة للمجتمع كله أو انطباع به، لأن العقل المعتمع كله أو انطباع به، لأن العقل الفردى الجزئي عند بوزانكيت لا معنى له إلا في إطار كل العقول. ألسنا هنا أمام تطبيق المبدأ الميتافيزيقي العام عنده وهو «الحقيقة هي الكل» وأن الجزء لا معنى له إلا في هذا الإطار الكلى العام.

كما يقرر بوزانكيت وهو بصدد دراسة الإرادة الحقة، أن الإراده العامة General Will rhad will تختلف عن إرادة المجموع The Will of all ، فبينما إرادة المجموع لا تعدو أن تكون مجموع الإرادات الخاصة والفردية، فإننا نجد الإرادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية أو النسقية. والإرادة العامة هي الإرادة الحقة عنده، وحينما تتغلغل في فرد ما فإنها تنتزعه من وحدانيته وانعزاليته وإنفصاليته، وترفعه إلى مستوى يتمكن فيه من الارتباط العضوى بالمجتمع. هنا نحن نجد أنفسنا أمام فكرة العضوية والنسقية، تلك التي رأيناها بوضوح ونحن بإزاء المنطق، كما أننا يمكن أن نقرر مع بوزانكيت بأن التفرقة بين إرادة المجموع هذه وبين الإرادة المعامة يمكن أن نجد أساسها عند المنطقيين في تفريقهم بين الحكم الجمعي والحكم العام.

إن العقل الإنساني عند بوزانكيت وهو يتناول النظم السياسية، ينتقل من ذاته إلى العائلة، ولكنه لا يكتفى بذلك فيرتفع بذلك إلى الطبقة ثم إلى الدولة ثم إلى النوع الإنساني ثم إلى فكرة الإنسانية ... إن العقل ينتقل من هذه الى تلك، باحثا عن الكمال والتمام والكلية. ولكن هل يكتفى بهذا ؟ هنا يجيب بوازنكيت، إن

<sup>(1)</sup> Bosanquet; B. The philosophical Theory of the State, ch. I, P. 1.

<sup>(2)</sup> Ibid., : P. 7.

العقل الإنساني يستمر في التحرك لكي يزبح التناقض، لكي يشكل عالمة وذاته في وحدة أعلى، وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو وتتفتع على الجشمع بالفن والدين والفلسفة، ثم تنتقل إلى المطلق.

ألسنا هنا أمام سياسة مشربه بالمنطق وممتلئة بالميتافيزيقا؟ إن الخط الفلسفي والمنطقي واضح هنا كل الوضوح.

وينتج من هذا التحليل، أن المنطق المثالي عند بوازنكيت قد أثر غاية التأثير في سياسته و فلسفته السياسية مرتبطه أوثق ارتباط، ومتفقة تمام الاتفاق مع تفكيره المنطقي والميتافيزيقي.

وفلسفة بوزانكيت الأخملاقية كمذلك مرتبطة أوثق ارتساط بمنطقه وبميتافيزيقاه، كما أنها تدخل ضمن هذا البناء المثالي الكلى الترابطي العام:

ففي عرضه وللحياه لأجل الآخرين، بجد بوزانكيت يقرر بأن الحياة لأجل الآخرين ترتكز على أساس عريض وهو دأننا لسنا شيئا إلا إذا تعرفنا على امخادنا بشهو أكبره (١). أو بنسق أعظم، فأعجادنا يشيع أكبر أو ارتباطنا بنسق أو اندماجنا في الكل هو دأساس الأخلاق والدين» (٢). كما يرى بوزانكيت أننا يجب أن تؤمن بحياة أخرى، وهو يقوله هذا يجعلنا ننظر الى الحياة وإلى العالم نظرة كلية شاملة لا تنتهى بالموت ولا تباد بالفناء من الحياة الأرضية.

والخير الأخلاقي عند بوزانكيت يتألف من الاهتمام برفاهية كل الأفراد، والقيم العليا من خير ومن حق وجمال، كلية. والإرادة الخيرة كلية، وموجهة بنسق من القيم. والضمير عنده يحدد الحيارا في ضوء الكل ويجب أن يكون ذلك الاختيار متعلقا بالخير

Bosanquet; B. Some suggestions in Ethics, P. 23.
 Ibid., P. 23.

وبذلك بجد أنفسنا وفي مجال الأخلاق أمام فلسفة أخلاقية من طراز جديد. إن سلوكنا الأخلاقي لا ينتظر أوامر أخلاقية، ولا يوجه بالعسيغ أو النعسائع الأخلاقية. إن الحكم الأخلاقي هو حكم كلى وعام وينبثق من خلفية كلية وعامة، ولا يكون لهذا الحكم قيمة إلا إذا ارتبط بنسق مترابط من القيم، وبكل واحد من الخيرات. إن مبدأ بوزانكيت والحقيقة هي الكل، ينسحب هنا بجلاء على ميدان الأخلاق، كما أن مبدأ عدم التناقض المنطقي في الأساس ينسحب بدوره أيضاً على الاختيارات الأخلاقية، فالإنسان حينما يختار خيراً يجب أن يراعي سائر الاختيارات الأخوى التي تتناقض أو لا تتناقض معه. لا عقل نظرى هنا ولا عقل عملى – على حد التعبير الكانطي – في ميدان الأخلاق. إننا هنا أمام بساطة لا تعقد أو تسهل، بساطة لا تستدل أو ... بساطة لا تعقد أو تسهل، بساطة لا تستدل أو تستنتج. إننا هنا أمام أخلاق قائمة على فكرني الكلية والبساطة، وعلى مبدأ عدم التناقض.

السنا هنا أمام أخلاق مشربة بالمنطق وممتلعة بالميتافيزيقا ؟ إن الخط الفلسفى الذى وجدناه في الميتافيزيقا وفي المنطق وفي السياسة تجده هنا أيضاً وفي الأخلال واضحا غاية الوضوح.

وينتج عن هذا التحليل أن فلسفة الأخلاق عند بوازنكيت مرتبعة أولى ارتباط بمنطقه المثالي ومع فلسفته الرتباط بمنطقه وميتافيزيقاه، ومتفقه كل الاتفاق مع منطقه المثالي ومع فلسفته الكلية الشاملة، وأن الأخلاق عنده، ما هي إلا التطبيق الحي لمبادئه المنطقبة والميتافيزيقية.

أما بالنسبة إلى الدين فيرى بوازانكيت أن الدين وحدة كلية وبسيطة، لا تقبل الإنقسام أو التجزئه. ويرى أن علينا ألا نناقش مسائل الدين، وألا نتفلسف ونحن بصدده. وإذا حاولنا أن بجزئ الدين وأن نشتت وحدته الكلية فإننا بذلك نحطمه.

ويرى بوزانكيت أن الدين بهذه السمة الكلية يجب ألا يخضع لأي منهج أو فلسفة، كما يرى أن المزاج الديني هو أن وتكون كليا وغير متسائل، (١) كما رى أن الأرواح تتحد بعضها بالبعض الآخر انحادا مترابطا وكليا، وأن الدين أعلى من الفكر ومن التعقل ومن المنطق لأن مقره القلب الوجدان.

والخلاص عنده لايتم إلا إذا ارتبطنا وابتعمنا عن الانعمزال. يقول به انكيت ولا أحد يساوى شيها إلا حينما يلحق نفسه بشع (فكن كليا أو التحق بكل)، ولا يمكن أن تصبح كليا إلا عندما تلتحق بالكل، (٢). والالتحاق هنا إنما يكون في الله.

نحن هنا إذن أمام كلية، وأمام خط كلى. ومن ثم فإن نفس المبدأ والحقيقة هي الكل؛ ينسحب أيضاً على مجال الدين عند بوزانكيت؛ وإن كانت الكلية هنا تعنى البساطة والإيمان الذي لا يستفسر ولكنه يؤمن وحسب.

وفلسفة الجمال عند بوزانكيت مرتبطة أيضا بمنطقه وبميتافيزيقاه غاية الارتباط، ومتفقه مع الخط الكلى الوحدوى اتفاقا تاما.

ففلسفة الجمال من ناحية فرع من فروع الفلسفة عند بوزانكيت، ومن ثم فإن انجاهه هنا سيكون عقليا وروحيا وليس مجريبياً أو نقديا أو حسيا.

<sup>(1)</sup> Bosanquet; B. What religion is, ch. viii, P. 79.(2) Ibid., : P. 12.

ومن ناحية ثانية إن تركيزه في الجمال إنما كان على الشعور الجمالى. فهو قد حاول دراسة هذا الشعور الجمالى الممتد عبر التاريخ وعبر الحياة. يقول بوزانكيت وإن ما أرغب هو، محاولة كتابه الشعور الجمالى بقدر الإمكان (۱) وتاريخ الجمال عنده، وتاريخ الفن الجميل ما هو إلا تاريخ الشعور الجمالى، وهو يقول في هذا الصدد وإن تاريخ الفن الجميل هو تاريخ الشعور الجمالى الحقيقى ... (۲).

ولقد رأينا ونحن بصدد المنطق أن الحكم يعادل الشعور الإنساني اليقظ في إهتمامه بالعالم. ومعنى ذلك أن الشعور الجمالي هنا يصبح هو الحكم الجمالي. ولقد وصف بوزانكيت الشعور الجمالي أو الحكم الجمالي — ما دام هناك تطابق بين الشعور والحكم عند بوزانكيت — بالدوام وبالمطابقة وبالكلية، فالجمال عند، شعور دائم، وشعور مطابق، وشعور عام، أو بمعنى آخر الجمال حكم دائم ومطابق وعام.

وإذا ما قرأنا فلسفة الجمال عنده لرأينا الانجاه الكلى يسير فيها بكل قوته، وإذا ما قرأنا فلسفة الجمال عنده لرأينا الانجاه الكلى يسير فيها بكل قوته، وإن كان من الحق أن نقرر هنا أن بوزانكيت تأثر بالنزعه التحليلية للجمال، فرد الموضوع الجمالي إلى عناصره الأولية أثناء تحدثه عن الآثار الجمالية الأولية.

ولكن ورغم هذه الملاحظة الأخيرة، فإننا تجد أن المنطق المثالي أو الفلسفي ينسحب بدوره هنا على فلسفة الجمال عند بوزانكيت، فالشعور الجمالي هو

(2) Ibid., : ch I, P. 2.

<sup>(1)</sup> Bosanquet; B. A history of aesthetic. Introduction, P. Vi.

حكم، والحكم عنده معادل للشعور الإنساني اليقظ في اهتمامه بالعالم. وليس هناك داع على الإطلاق لأن نقرر بأن الحكم هو أساس وصلب المنطق البوزانكيتي المثالي. فهذا واضح غاية الوضوح.

\* \* \*

وإذن فنحن هنا أمام فلسفة مترابطة خاية الترابط، وأمام فكر منهجى، وأمام ملهب فلسفى من الطراز الأول. نحن هنا أمام فلسفة متكاملة ومتسقة، وأمام بناء فلسفى واضح الوحدة، ظاهر الارتباط. نحن هنا أمام مذهب فلسفى بكل ما تحمله كلمة مذهب من معنى؛ إن ميتافيزيقا بوزانكيت ومبادئه الميتافيزيقية، تنسحب على ميدان المنطق، والمنطق المشالي الفلسفى الذي رأيناه هنا، ينسحب بدوره على السياسة والأخلاق والدين والجمال، في وحدة عليها، هي وحدة المذهب.

\* \* \*

أما بخصوص النقطة الثانية المتعلقة بالمصادر التي تأثر بها بوزانكيت في فلسفته وفي منطقه وفي نظرياته وانجاهاته السياسية والاخلاقية والدينية والجمالية، فإنني هنا أقف بعد تلك الدراسة العلويلة موقفاً مخالفا للموقف الذي اتخذه فرانسوا هوا في كتابه والهيجيلية الجديدة في انجلترا – فلسفة برنارد بوزانكيت، والذي ذهب فيه إلى أن بوزانكيت إنما يعد فيلسوفا هيجيليا مرتبته في ذلك هي نفس مرتبة الفلاسفة الهيجيليين أمثال كيرد وواطسون وولاس وريتشي وجونس وغيرهم، متناسيا بذلك أن هؤلاء كانوا مرددين فقط لهيجل ولم يكن لأى منهم فلسفة مثالية متكاملة أو مذهب مثالي متكامل.

كما أنني أقف موقفا مخالفا لرأى متس القائل بأن الفلسفة المثالية في انجلترا

كانت ترديدا لهيجل أو على حد قوله كانت سلعة ألمانية الأصل غزت المجلترا وأثرت على مفكريها وفلاسفتها ومنهم بورانكيت بطبيعة الحال. حقا إن متس يضع بوزانكيت في مرتبة برادلي وجويكم، ويطلق على هذا الاسم اسم فلاسفة المثالية المطلقة، ولا يضعه في مرتبة الفلاسفة الهجيلين كما فعل فرانسوا هوا، ولكنه – مع ذلك – جعل بوزانكيت مرددا لهيجل والفلسفة الألمانية بوجه عام.

كما أننى أقف موقفا مخالفا للرأى الذى جاء به مويرهيد، الذى يقرر بأن الفلسفة المثالية في انجلترا جاءت نتيجة ذلك التيار المتصل من التراث المثالي الذى مر عبر تاريخ الفكر الإنجليزى بأسره مبتدئا من أفلاطون ومنتهيا بباركلي فيلسوف اللامادية الإنجليزي.

وإذا نقحنا تلك المواقف السابقة، فإن النائج سوف ينتهى إلى موقفين متعارضين، يمكن صياغته على هيئة التساؤل التالي :

هل كان بوزاكيت هيجلى التفكير، مادامت الحركة المثالية ألمانية الأصل كما يرى متس ويعضده في ذلك رسل وزكى نجيب محمود وفرانسوا هوا؟ أم أن تفكيره المثالى لا يعدو إن يكون إمتدادا لتيار مثالى امتد عبر التاريخ الفلسفى الإنجليزى ابتداء من افلاطون وتبلور بلورته الأخيرة عند باركلى فيلسوف اللامادية ؟

وبعد دراستنا الطويلة تلك، نستطيع أن نجيب على هذا التساؤل الذى صغناه على النحو السابق بأن بوزانكيت لم يكن هيجليا خالصا، ولم يكن باركليا خالصا، لم يكن بوزانكيت هذا ولا ذاك، بل على العكس كان واضعا لفلسفة ولمذهب فلسفى متكامل تأثر في بعض جوانبه بهيجل وتأثر في بعض جوانبه الأخرى بباركلى وتأثر في جوانب كثيرة بغير هذين الفيلسوفين، فاطلع على ليبنتز واسبينوزا وروسو وفرويد وكانط وبرجسون وغيرهم من الفلاسفة والمفكرين.

حقا لقد أخذ بوزانكيت من هيجل افكار كثيرة ورئيسية، وتأثر بهيجل وترجم له بعض كتبه. هذه حقيقة لا يمكن إنكارها هنا. ولكننا نود أن نشير هنا إلى أنه لم بطلم على هيجل وحده ولم يتأثر بهيجل بمفرده، بل تأثر بالكثيرين غيره.

ففى المنطق نجد بوزانكيت متأثراً بلوتز الذى رأينا - خلال عرضنا للمنطق المنالى عند بوزانكيت - أن بوزانكيت يقرر أن لوتز كان نسقيا في المنطق وأنه وإن كان يقسم المنطق إلى التعمورات والأحكام والقضايا، فإن هذا يرجع بالدر جة الأولى إلى التسهيل المدرسي ليس إلا.

كما نراه يأخل بفكرة الديمومة من يرجسون، وفكرة وحدة الوجود من اسبينوزا، والخلفية الشعورية من فرويد. حقيقة لقد عدًّل بوزانكيت في هده الافكار، ولكن تعديله هذا إنما كان لضروورة أن يضع مذهبا متكاملا.

وفي السياسة تجده هو نفسه يقرر بأن جوهر النظرية الفلسفية للدولة التي قبلها يمكن أن نجده وليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين، نخص منهم هينجل وجرين وبرادلي وولاس) (١١). كما نجده يدين في فلسفته السياسية دينا واضحا الى جان جاك روسو في فكرته الرئيسية عن الإرادة الحقة والفرق بينها وبين إرادة المجموع، وفي كثير من الافكار السياسية. ويرى أن تأثير فلسفة روسو السياسية على المفكرين الألمان وغيرهم كانت كبيرة وعظيمة، ويرى أيضاً أنه ما من فيلسوف فرنسي كان له من التأثير خارج بلاده مثلما كان لروسو. يقول بوزانكيت ولقد كان لروسو من القوة في ألمانيا ما لم يحصل عليه أي كاتب فرنسي خارج بلاده) (١٠).

<sup>(1)</sup> Bosanquet; B. The philosophical theory of the state, Introduction, P. Vii.

وفي فلسفته الأخلاقية نجده يطلع على كانط ولا يقبل تدخل العقل العملي الخالص في ميدان الأخلاق، لأنه لا يقبل في أخلاقه الصيغ أو الأوامر أو النصائح الأخلاقية، كما لا يقبل العقل أساسا للأخلاق والقيم الروحية.

وفي الدين مجده يلجأ إلى الإنجيل يستشف منه معاني سامية، وينهل من منبعه الروحي، ما يكفيه، وما يكفى عقيدته العارفة. ولقد أثبت خلال عرضي للفصل الخاص بالدين عند بوزانكيت أن بوزانكيت تشبع بالإنجيل نصا ومعنى، وأوردت النصوص التي تبنت ذلك.

أما في فلسفة الجمال؛ فنرى أن بوزانكيت يدين دينا واضحا لباركلي ولمبدئه الأساسي (الوجود هو ما يدرك). فيرى يوزانكيت أن (الشعور الجمالي هو شعور بموضوع ماه (٢) . أو موضوع معين وأن أى شيع لا ندركه أو نتخيله لا يمكن أن يساعدنا في تحقيق شعورنا، فلا إدراك إلا بموضوع.

كما أننا بخد بوزانكيت بالإضافة إلى هذا التاثير الواضح بباركلي، متاثراً أيضاً بالنزعة التحليلية للجمال، تلك النزعة التي تسرد الموضوع الجمالي إلى عناصره الأولى الأساسية وإلى وحداته البسيطة التي يتكون من تركيباتها موضوع جمالي ما.

وهذا واضح في آراء بوزانكيت عن الآثار الأولية للروح الجمالية، إذ أننا تجده يقرر بأن هذه الآثار الأولية بسيطة وتمتاز بالدوام والمطابقة والعمومية. وهذه الآثار الأولية تتركب على أنحاء مختلفة في الآثار المركبة والتالية للآثار الأولية. وهنا نجد بوزانكيت متأثرا بوضوح بالنزعة التحليلية للجمال عند الفلاسفة الانجليز أمثال .

 <sup>(1)</sup> Ibid., : ch. ix, P. 219.
 (2) Bosanquet; B. Three lectures on aesthetic. Lecture. 1, P. 5.

إدموند بيرك وغيره من الفلاسفة.

النتيجة هي أن بوزانكيت لم يتسأثر في مذهبة الفلسفى بهيجل وحده، وإنما بفلاسفة كثيرين آخرين عددنا منهم أكثر الفلاسفة تأثيراً عليه. وربما يرجع هسذا إلى ثقافته الواسعة غاية الاتساع، وإلى محاولته التوفيق أو تخفيف التعارض بين الفلسفات المتعارضة؛ تلك المحاولة التي وضعها في كتبابه. وإلتقاء الأضداد في الفلسفة المعاصرة، والدي نشره عمام ١٩٢١.

بل لقد كان بين بوزانكيت - وهو يصيغ مذهبه المثالي ذلك - وبين هيجل بعض الاختلافات الرئيسية نذكر منها.

### ١- موقفه في المنطق :

فلم يقبل بوزانكيت ذلك الشالوث الهيجلى السذى يكون ديالكتيكه، والسدى يطبقه هيجل بكل صرامة على المنطق والطبيعة والميتافيزيقا والسياسة والاخلاق والدين ... وكل شئ، نقول لم يقبل بوزانكيت هذه الفكرة المسيطرة على فلسفة هيجل برمتها، ولم نجد عنده في أى فرع من فروع فلسفته ذلك الشالوث.

#### ٢- موقفه في السياسة :

لا نجد هذا الثالوث الهيجلى مطبقا في سياسيات بوزانكيت، بل نجده يتجه إلى روسو مباشرة مستعينا بالخط الفكرى الكلى المنحدر إليه من أفلاطون وأرسطو والذى تبلور تبلورته الأخيرة عند جرين وولاس وغيرهم من الفلاسفة المحدثين.

## ٣- وفي فلسفة الأخلاقية :

لا نجد تقسيم هيجل للأخلاق الذاتية إلى الأسرة والمجتمع المتحضر والدولية بل نجد بوزانكيت لا يعير هذه الثالوثية أدنى اعتبار، ويتجه إلى كانبط وينقده.

#### ٤ - موقفة من الدين :

وهيجل يؤله الكون «والمطلق عنده هو العالم بوحدته العضوية وليس الخالق له»(۱). أما عند بوزانكيت فهناك إله يخلق العالم، كما نجد بوازنكيت متدينا إلى أقصى الحدود يعود إلى الإنجيل، وإلى التعاليم المسيحية.

#### ٥- وفي فلسفة الجمال

بخد بوزانكيت لا بدين لهيجل بكل الآراء، بل مجده يتأثر بالنزعة التحليلية عند الإنجليز وبباركلي فيلسوف اللامادية.

والنتيجة هي أن بوزانكيت لم يكن هيجيليا خالصا كما ذهب إلى ذلك فرانسوا هوورسل وزكس نجيب محمود، كما أنه لم يكن مجرد ترديد لأفكار الفلسفات الألمانية وحدها كما ذهب إلى ذلك متس. فبوزانكيت تأثر بالكثيرين غير هيجل، بل ولم يتابع هيجل في الكثير من النقاط.

كما أننا لا يمكن أن نعد بوزانكيت متأثراً بباركلى وحدة أو بالتيار المثالى الممتد عبر تاريخ الفلسفة الإنجليزية كما يرى مويرهيد. فبوزانكيت لم يأخذ من باركلى إلا الذى اثبتناه هنا.

<sup>(1)</sup> Wright: A history of modern philosophy. ch. xiv, p. 325.

ونخلص من ذلك إلى أن بوزانكيت وضع لنا مذهبا فلسفياً متكاملاً تأثر فيه -شأنه في ذلك شأن أى فيلسوف آخر - بالتيارات الداخلية في إنجلترا وبالتيارات الخارجية في المانيا وفرنسا وغيرهما.

وبقى الآن أمامنا النقطة الثالثة والأخيرة المتعلقة بوضع بوزانكيت ومركزه في تلك الحركة المثالية الإنجليزية ؟ هل كان مرددا وموسعا لمذهب برادلي أم أنه كانت لديه فلسفته الخاصة ونسقه الفلسفي المستقل ؟

لقد أثبتنا خلال طوافنا الكبير بالحركة المثالية في انجلترا، أن هذه الحركة بدأت بانجاهات غير فلسفية، أدبية وشعرية وفنية، ثم ظهر ما أسماهم متس بالرواد، وظهر بعد ذلك طائفة الهيجيليين المرددين لهيجل ولفلسفته، ثم ظهر أصحاب مذاهب المثالية المطلقة وهم برادلي وبوزانكيت وجويكم، وأخيراً ظهرت أقسام أخرى مثلها ما كتجارت وباتيسون وشت وسورلي وراشدال ووب وتيلور وفوست ولورى وكار ومرتس.

وإذا استبعدنا الاعجاهات الأدبية والشعرية من الميدان الفلسفي، وإذا قلنا أن الرواد كانوا بمثابة ممهدين للحركة ولم تكن لم فلسفات متكاملة، وملاهب فلسفية خاضعة لمنهج منسق، وإذا ذهبنا إلى أن ما أسماهم متس بالهيجيليين كانوا مجرد ترديد لهيجل ولفلسفته، وإذا استبعدنا الأقسام التالية للقسم الخاص بالمثالية المطلقة، لا بتعادها عن المثالية ودخولها في فترة الاضمحلال للمثالية في انجلترا إذا فعلنا كل ذلك - لبقى لدينا من هذه الحركة القسم الخاص بفلاسفة المثالية فعلنا كل ذلك وبوزانكيت وجوبكم،

ولقد اهتم جويكم بالحقيقة، ووضعها على أساس مذهب المطلق عند كل من برادلي وبوزانكيت، وتابع برادلي وبوزانكيت متابعة تامة؛ فالحقيقة عنده نستبة، والحكم عنده كلى ونسقى. ولما كان جويكم مجرد تابع ومردد لبرادلى وبوژانكيت فإننا سنقصيه من دائرة بحثنا.

ويبقى لنا الآن من هذه الحركة المثالية العارمة التى اجتاحت انجلترا إثنان هما برادلى وبوزانكيت. ولقد ذهب الكثيرون من مؤرخى الفلسفة، كما ذهب إلى ذلك فرانسوا هوا إلى أن بوزانكيت كان تابعالبرادلى ومرددا له أو موسعا ومحللا لفلسفة برادلى ولنسقه الفلسفى.

ونحن هنا لا نقبل هذا الرأى وذلك لعدة شواهد واضحة غاية الوضوح بينة وتكاد تكون بديهية.

حقا إن بين برادلى وبوزانكيت إنفاقا في بعض الأسس، وفي بعض النظريات فالانسانية عند برادلى وهي – على أى مستوى – عضوية (١٠). وهناك وحقيقة واحدة فيها تجتمع كل المظاهر، وفي تجمع المظاهر في تلك المحقيقة الواحدة تفقد بدرجات متفاوته طبائعها المحددة لها (١٠). والمظهر عند برادلى ولا يفقد في المطلق، فكل مظهر يشارك في وحدة المطلق ويكون ضروريا له (١٠). ويرى برادلى وأن كل ظواهر الخير تتضمن بعضها البعض، وكلها تشير إلى الوحدة التي تجعلها معقولة وكاملة (١٠). وفي الأخلاق يقول برادلى وإن الخير هو المطلق منظوراً إليه من وجهة نظر أخلاقية (٥). وفي الجمال يقول وولا يمكن أن تقتطع الجمال، وتنظر اليه وهو في انعزال مستقل (١٠).

<sup>(1)</sup> Bradley; F. G.: Ethical Studies. P. 343

<sup>(2)</sup> Bradley; F. G.: Appearance and reality. P. 463.

<sup>(3)</sup> Ibid.: P. 412.

<sup>(4)</sup> Ibid.: P. 414.

<sup>(5)</sup> Ibid.: P. 433.

<sup>(6)</sup> Ibid.: P. 412.

فهذه كلها أفكار بجتمع في الفيلسوفين ولكن ثمة اختلافات رئيسية بينها :

1- إن المصطلح الفلسفى الذى استخدمه برادلى غير المصطلح الذى استخدمه بوزانكيت برادلى يستخدم مصطلحات مثل المظهر .. الواقع وغيرهما من المصطلحات الفلسفية ، أما بوزانكيت فلا يستخدم نفس هذه المصطلحات.

٧- ولكن الاختلاف في المصطلحات لا يمثل اختلافا رئيسيا، فهناك خلافات فلسفية بين الاثنين؛ فالدبالكثيك عند برادلي في ثورته العارمة وهو يهدم الكيفيات الأولى والثانية، والشئ والصفة ، والكيف والإضافة، الزمان والمكان، الحركة والتغير والتعاقب، العلية والفعل والانفعال، الجوهر وهوية الأشياء بل وهوية الذات وكل علم طبيعي؛ يهدم أيضاً ويعصف بالدين بل بالله نفسه. أما بوزانكيت فانجاهه المسيحي واضح كل الوضوح، والله عنده موجود والعقيدة الدينية والإيمان والإخلاص والخلاص موجودة عنده بوضوح.

٣- فرق برادلي بين الحكم والاستدلال؛ فالحكم عنده أقرب كثيرا إلى الإدراك المباشر أى إلى المادة الحسية، على حين أن الاستدلال يفترض مبدئيا أساسا عقليا أما بوزانكيت فلا فاروق عنده بين الحكم والاستدلال.

إقصى برادلي من المنطق علم النفس، أما بوازانكيت - في تأثره بفرويد - فقد
 آمن بعلم النفس وتخدث عن الشعور الإنساني والخلفية الشعورية.

هذه الشواهد كلها، عدا الاختلافات في تفاصيل مذهب كل منهما، بجعلنا نقرر بأن بوزانكيت لم يكن تابعا لبرادلي ومرددا له.

بل إننا لا نجد ذلك التوسع المذهبي في فلسفة برادلي، إن برادلي لا يخصص كتابا للسياسة ولا للدين ولا للجمال. أو بمعنى آخر إن برادلي لم يضع أمامنا

مذهبا فلسفيا متكاملاً أو نسقا ناضجا. ولكن هذا النضج إنما تم على يدبوزانكيت الذى رأيناه يضع بجلاء وبوضوح وبنقاء مذهبا فلسفياً متكامل الجوانب منسق البنيان. لقد كانت نظرة بوزانكيت أكثر شمولية واتساعا من نظرة بوادلى، فجاء مذهبة الفلسفى الذى يختلف فى المصطلح وفى بعض الانجاهات عن برادلى واسعاً ومترابطا وكاملا.

لقد ولد برادلی عام ۱۸٤٦ وتوفی عام ۱۹۲٤ ، وولد بوزانکیت عام ۱۸٤۸ وتوفی عام ۱۹۲۹ ، وولد بوزانکیت عام ۱۸٤۸ وتوفی عام ۱۹۲۳ . وعجباً أن یقال أن بوزانکیت أخذ من برادلی أو كان تلمیذاً له وحیاتهما متعاصره تمام المعاصره . والواقع أنه كانت بین الاثنین كما یقول متس تبادلات مثمرة فی الآراء كان «برادلی هو المستفید منها فی أحیان غیر قلیلة» (۱) . كما كان بوزانكیت یطلع علی برادلی ویعجب بآرائه فهو یقول عن كتاب برادلی «دراسات أخلاقیة» فی مقاله (الحیاة والفلسفة) «إن الصفحة الواحدة من هذا الكتاب تقدر بمعه فی أی مؤلف آخر» (۱) .

وخير دليل على أن برادلى كان متأثراً ببوزانكيت خلاف هذا التعاصر الزمانى، وخلاف هذا التبادل المثمر فى الآراء هو اعتراف برادلى فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه دمبادئ المنطق، بدينه لبوزانكيت فيقول دولا يمكننى أن أختتم تمهيدى هذا بدون أن أقدم كل معانى الشكر إلى الدكتور بوازنكيت، وذلك لأننى أدين له منذ عام ١٨٨٣ .... وخصوصاً لأعماله المنطقية، (٣).

<sup>(</sup>١) منس: ترجمة فؤاد زكريا: الفلسفة الانجليزية في مائة عام، الياب الثاني ، القسم الرابع، ص ٤٢٩.

<sup>·(2)</sup> Bosanquet; B.: Life and philosophy. In Contemporary British Philosophy. P. 59. (1924).

<sup>(3)</sup> Bradley: The principles of Logic Preface, P. Viii.

وينتج أن بوزانكيت لم يكن مردداً لبرادلى بل كان مستقلا عنه، مختلفا معه أحيانا، متفقاً معه أحيانا أخرى، ولما كان المذهب المثالى البوزانكيتي بهده السعة والتنسيق والتكامل الأمر الذي لا بجده عند برادلي؛ فينتج أن بوزانكيت هو قمة المثالية الإنجليزية من حيث المذهب والتطبيق.

\* \* \*

الفصل الثالث صمويل الكسندر وفلسفة الزمكان

# أولاً : مفاهيم الزمان والمكان

حيث أن ميتافيزيقا صمويل الكسندر تقوم علي فكرة متصل الزمان المكاني أو المكان الزمان والمكان. الكان الزماني أو المكان الزماني أو المكان الزماني المكان الزماني المكان الزماني والمكان.

يذهب روزنتال ويودين في معجمهما الفلسفي إلى أن الزمان والمكان هما الصورتان الخاصتان بوجود الاشياء أو الحادثات، وهذه الأشياء وتلك الحادثات نجدها في العالم الخارجي الواقعي. هذا من جهة. ومن جهة أخرى يمكن إعتبار الزمان والمكان كصورتين لإدراكنا وهذا التعريف الأخير يتفق مع أصحاب الإنجاء المثالي، بينما التعريف السابق يتفق مع أصحاب الإنجاء الواقعي (١).

وبرى لالاند Laland في معجمه الفلسفي والنقدى أن المكان وسط مثالي يتصف بطابع خارجية أجزاله، وفيه يتحدد موضع أو محل ادراكاتنا، وهو يحتوى بالتائي على كل الامتدادات المتناهية، وإنه نظام تساوق الأشياء في الوجود ومعيتها الحضورية في تلاصق ومماسة وجاور وتقارن. أما الزمان فهو نظام تتابع الأشياء، أو الحادثات في تتالى وتلاحق وتعاقب (٢).

ويهمنا الآن أن نبين أهم المفاهيم التي ارتبطت بالزمان والمكان، موجهين النظر مند البداية إلى أن تباين هذه المفاهيم لا يمنى أن هناك زمان حقيقي وآخر غير ذلك. أو أن هناك مكان حقيقي وآخر غير حقيقي، بل إن الزمان والمكان تختلف وجهة النظر إليهما، وباختلاف وجهات النظر هذه تتباين المفاهيم عنهما وأهم هذه المفاهيم.

 <sup>(\*)</sup> يستطيع القارىء أن يرجع إلى كتاب المؤلف الفرد نورث هوايتهد : فلسفته وميتافيزيقاه، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ لإدراك تلك الصلة الوثيقة بين الفلسفة والنظريات العلمية.

<sup>(1)</sup> Rosenthel & Judin: Adictionary of philosophy (1967) P. 453.

<sup>(2)</sup> Laland: Vocabulaire philosophique et critique. P. 215.

### ١- المفهوم العلمي للزمان والمكان

يحدد جان فال العلم بأنه والفيزياء التي تعد الرياضيات أداتها ولغتها ومن ثمة منهجها ويرى روزنتال ويودين أن العلم هو وذلك الضرب من ضروب الفكر أو الوعي الإنساني الذي يمثل نسقاً System متقدماً.. ويعتمد صدقه على التحقيق التجريبي .. ويرتبط بالخبرة العلمية والعلوم الفيزيائية تستهدف في الأصل تفسير ظواهر العالم الفيزيائي بأن تقدم تصورات للعالم مرتبطة بخبرتنا الموضوعية ، وقابلة للتحقق من صدقها (٣) ولابد للعلم بطبيعة الحال من أن يتناول بعض المفاهيم مثل الزمان والمكان والعلية والمادة والطاقة ... الخ ، ولكنه حينما يتناولها ، فإنه يتناولها في أبعادها الفيزيقية الظاهرة ، وسماتها الواقعية الخالصة ، وتعبيراتها عن مظاهر ووقائع ، ثم يحاول أن يجد العلاقات التي قد تنجم عنها واقعياً ، ويصل إذا أراد بعد مستخدما التجربة إلى قوانينه ونظرياته .

والعلم إذن لا يدرس زماناً كلياً عاماً، ولا يدرس مكاناً مجرداً تمام التجريد ولا يتحدث عن العلية كمبدأ فكرى خالص، ولا عن المادة من منظور فلسفى، إن العلم يتناول هذه وغيرها في إطار مواقف إمبيريقية وفي نطاق عمليات بجريبية يقول همبل (Hempel) إن المصطلح العلمى لا يكون له معنى إلا في نطاق المواقف التجريبية (٥).

ومن ناحية آخرى فطابع الاتجاه العلمى في تناول المشكلة بوضوح كامل أن تكون المفاهيم والنظريات ترتبط إرتباطاً وثيقاً بما يحرزه المنهج العلمى من تقدم لدى العلماء أنفسهم (٦٠). ومعنى هذا أن الزمان والمكان قد تطور مفهومها العلمى تطوراً

<sup>3.</sup> Jean Wahl: The philosophers way. ch. xi.

<sup>.4.</sup> Rosenthal & Judin: A dictionary of philosophy. P. 402.

<sup>5.</sup> Hempel, C.: philosophy of natural science, Introduction of philosophy series. ch. 5.

<sup>6.</sup> Zeller, E: Outlines of the History of Greek Philosophy. P. 53.

هائلاً من العصور القديمة إلى نيوتن إلى انشتاين إلى بدايات القرن العشرين .. وسوف نتناول الآن بعص المفاهيم العلمية للزمان والمكان من وجهة نظر الرياضة والفيزياء وعلم وظائف الأعضاء والجيولوجيا (٧).

### (أ) المفهوم الرياضي للزمان والمكان :

يمكن الرجوع بالمفهوم الرياضي للمكان والزمان إلى المدرسة الايلية وعلى وجه خاص إلى زينون الايلى : فقد ذكر أن الزمان والمكان ينقسمان إلى ما لا نهاية له من النقاط، والزمان ينقسم إلى ما لا نهاية له من الآنات، وأن هذه النقاط وتلك الآنات ليست إلا كيانات تصورية أو بجريدية بحتة، وهي تمثل التصوير الرياضي بوجه عام، الذي ينظر إلى موجوداته بإعتبارها كيانات بجريدية أو رياضية خالصة من ابتداع العقل البشرى. ومع أن زينون قد بني على هذا حججه الشهيرة التي تثبت إستحالة الكثرة والحركة إلا أنه لم يلاحظ أغاليط براهينه وعلى وجه خاص الخطأ الجوهري الذي يخلط بين قابلية المكان والزمان للإنقسام وبين فكرة الانقسام اللامتناهي لهما (٨) .. كما كان فيثاغورث ومدرسته لبنة ثابته في تأسيس المفهوم الرياضي للزمان والمكان، وذلك بتقريره هو ومدرسته أن العالم كله عدد. وأن الله نفسه عبارة عن عدد فهذه نظرة نجريدية للعالم والوجود.

والحق أن المفهوم الرياضي للمكان والزمان لا ينظر في معلمايقة المكان والزمان للواقع أولاً، ومن ثم أصبح الزمان مقولة مجردة بجريداً مطلقاً، كما أصبح المكان كذلك. إن الزمان متصل متجانس مطلق، وكذلك المكان ومن حيث الخصائص يكون الزمان عند الرياضيين متصلاً فريداً وإحدى البعد ويكون المكان متناظر الانجاهات وله ثلاثة أبعاد.

لم يعد الزمان والمكان في المفهوم الرياضي أكثر من رموز صورية لا معنى لها

<sup>7.</sup> Ibid: ch. 7.

<sup>8</sup> Rosenthal & Judin: A dictionary of philosophy. P. 426

الا في المعادلات الرياضية، كما تطورت الرياضة وأصبح هناك المكان المتعدد الانجاهات بالاضافة إلى المكان ثلاثي الأبعاد، بل وإذا أضفنا بعد الزمان إلى المكان حصلنا على متصل الزمان والمكان أو المكان الزماني رباعي الأبعاد. والوجود المتعدد الانجاهات صورة من صور وجود المادة أو الواقع المختبر في العالم الخارجي، والوجود الثلاثي الأبعاد يظهر وجوده في شتى أنساق الهندسة التي تتناول المكان بالدراسة (٩).

يؤكد المفهوم الفيزيائي الزمان والمكان على الأصل الفيزيائي بواسطة الرجوع إلى العالم الخارجي .. عالم الخبرة مستعينين بالمنهج العلمي القائم على الملاحظة ووضع الفروض والتجريب والاستقراء .. ومن هنا يكون الزمان والمكان مقولتين امبيريقيتين أو تجريبيين، تشتقان من التجرية، وتستمدان منها، قبل أي تدخل من عقل أو ملاحظ، وفي هذا قال منكوفسكي "Minkowski" أن نظرات المكان والزمان التي أود أن أخرضها عليكم إنبثقت من تربة الفيزياء التجريبيه، وفي هذا تكمن قوتها (١٠)، وعلى هذا النحو كان الفيزيائيون مضطرين ولأن يهبطوا بالزمان والمكان من أعالى جبال الألب أي من أوليتهما وقبليتهما إلى الواقع التجريبي لكي يضعونهما في حالة صالحة للإستفادة. وهكذا أصبح الزمان والمكان بالمعنى الفيزيائي موضوعيين وواقعيين وخارجين عن العقل وأفكاره الفطرية القبلية.

ويمكن النظر إلى العالم الفيزيائي على ثلاث مستويات.

المستوى الأول : هو المستوى البشرى العادى للنظر. وهو ما يمكن أن نسميه بمستوى الكون الأوسط Midicosm.

المستوى الثانى : مستوى الكون الأكبر Macrocosm.

المستوى الثالث : مستوى الكون الأصغر Microcosm.

<sup>9!</sup> Ibid: P. 36.

<sup>10.</sup> A.D. Abro: The evolution of scientific Thought. P.432.

وبالنسبة إلى المستوى الأول فإن حواسنا العادية تطلعنا وتقودنا إلى زمان يتتالى واحدى البعد ولا سبرل إلى الرجوع فيه، وإلى مكان ثلاثى الأبعاد، أى أن التجربة ومجال الملاحظة والخبرة العادية تطلعنا على أن المكان والزمان مقولتان فيزيائيتان مطلقتان مستقلتان أو منفصلتان الواحدة عن الآخرى، المكان إمتداد متصل ثلاثى الابعاد، والزمان امتداد متصل واحدى البعد. وهكذا ويمكننا القول بأن اعتقادنا فى ثلاثية أبعاد المكان، وواحدية بعد الزمان يمكن تفسيره على أساس الخبرة الحسية، (١١) ويبين مارزينو وسميث إنبثاق فكرة والمتصل، هذه عن أساس حسى الكون المرئى حوله، فإنه لا يملك إلا أن يستنتج أن الحركة فيه تمضى على نحو الكون المرئى حوله، فإنه لا يملك إلا أن يستنتج أن الحركة فيه تمضى على نحو متصل فطيران طائر من الطيور، أو سقوط حجر من الأحجار، أو حركة نخم من النجوم ... أو حتى حركة الانسان نفسه، لهى من الأمثلة الواضحة الجلية على النجوم ... أو حتى حركة الانسان نفسه، لهى من الأمثلة الواضحة الجلية على النجوم ... أو حتى حركة الانسان نفسه، لهى من الأمثلة الواضحة الجلية على النجوم ... أو حتى حركة الانسان نفسه، لهى من الأمثلة الواضحة الجلية على النجوم ... أو متى حركة الانسان نفسه، لهى من الأمثلة الواضحة الجلية على النجوم ... أو متى حركة الانسان تفسه، لهى من الأمثلة الواضحة الجلية على النجوات أو الملموسات تتصل وتلج في غيرها من أصوات وألوان وملموسات دون أية طفرات مباغتة، مجموع هذه الاحساسات المتصلة يكون ما نسميه متصلاً أية طفرات مباغتة، مجموع هذه الاحساسات المتصلة يكون ما نسميه متصلاً

أما المستوى الثانى وهو مستوى الكون الأكبر فإن التجربة تطلعنا على كون لا إقليدى (غير مسطح) لا ينفصل فيه المكان عن الزمان كمتصلين مستقلين بذاتهما كما كان الامر بالنسبة إلى المستوى الأول، وإنما تكشف لنا التجربة عن متصل الزمان المكانى أو متصل المكان الزمانى، وهو رباعى الأبعاد لأنه يشمل أبعاد المكان الشلائة وبعد الزمان الواحد، أو بمعنى آخر أصبح متصلاً رباعياً من نقاط ثلاثية الأبعاد مقروناً بمتصل من الآنات واحدى البعد.

<sup>11.</sup> Marzenou & Smith philosophy: of physical science in the 20 century from "The evolution of science (1936) PP. 385-386.

<sup>12.</sup> A.D. Abro: The Evolution of Scientific thought. P. 23.

<sup>13.</sup> Ibid: P. 29.

أما المستوى الثالث والأخير وهو مستوى الكون الأصغر فإنه يوجهنا إلى عالم غريب، يتمرد على كل تحديد أو تعيين زماني مكاني بالمقاييس العادية، انه يوجهنا إلى عالم ذرى لا يخضع لمسطرة أو ساعة أو إلى عالم الكترونات وبروتونات ويفلت من الحتمية والقوانين.

وهكذا يطلعنا المستوى الأول على مكان ثلاثى الأبعاد واحدى البعد، ويطلعنا المستوى الثانى على متصل رباعى الأعداد، بينما يوجهنا المستوى الثالث إلى عالم لا يخضع لمكان فيزيائي أو زمان طبيعى.

### (جس) المفهوم الفسيولوجي للزمان والمكان :

إذا كان مفهوم الزمان والمكان بالمعنى الفيزيائي يرتبط بمحسوساتنا فإن مفهوم الزمان والمكان بالمعنى الفسيولوجي يرتبط بإحساساتنا.

وعلى هذا النحو يكون المكان في حواسنا ومراكزها العصبية في المخ أو الدماغ. يقول لالاند ويختلف المكان بإختلاف الاحساسات المرتفعة والمنخفضة، اليمنى, منها واليسرى، والأفقى منها والرأسى، وكل حاسة من حواسنا تكون على هلا النحو مكاناً فسيولوجياً (١٤). ومن هنا ذهب أرنست ماخ وبوانكاريه إلى التمييز بين مكان بصرى، ومكان لمسى، ومكان تذوقى ومكان شمى ومكان سمعى، كما تحدث وليم جيمس عن مكانية احساساتنا وذهب إلى أن احساساتنا كلها، وليس الاحساس البصرى وحده، تتصف بالتجسمية والمقدارية والامتداده (١٥٠).

وعلى هذا النحو يكون المفهوم الفسيولوجى للمكان على عكس المفهوم الفيزيائي له، فبينما الأول داخلياً يكون الثاني خارجياً، وبينما يكون الأول متعلقاً بإحساتنا يكون الثاني متعلقاً بمحسوساتنا.

ولكن أيمكن أن ينطبق هذا أيضاً على الزمان؟ أعنى أيوجد زمان بالمعنى

<sup>. 14.</sup> Laland: Vocabulaire philosophiqe et critique. PP. 215-216.

<sup>15.</sup> Jean Wahl: The philosopher's way (Quantity and Quality) P. 90.

الفسيولوجي ؟ يجيب الفسيولوجيون بأن المركب العضوى البشرى فيه ما يشير إلى هذا، فالعضويات ممتلئة بالحركات الايقاعية كدقات القلب، والتقلصات الدورية، والحركات النفسية المتتابعة، وأن الطفل يشعر بآلام الجوع في فترات دورية، كأنما هو ساعة مضبوطة يدق جرسها في أوقات محددة. كما أن الحياة ذاتها وتنقلاتها من ميلاد إلى فترة شباب تشير إلى شيخوخة إلى زمان فسيولوجي. ويرى الفسيولوجيون أن الورائة في كل نوع ما هي إلا ذاكرة فسيولوجية أو بيلوجية يختفظ بماضى الآباء والاجداد، وتتدخل في تشكيل حاضر الأبناء والأحفاد، ويحديد مستقبلهم، وتعمل من خلال ذلك على ربط الماضى بالحاضر بالمستقبل بالمعنى الفسيولوجي. إن خطانا السوية تشير إلى تعاقب خطواتنا الواحدة تلو الأخرى في الزمان، فإذا غيرنا ونوعنا في ايقاع خطانا بحيث لا تصبح سوية شعرنا بجهد فسيولوجي. ومن ثم لا يلبث أن نرتد تلقائياً إلى خطواتنا السوية التي تتطابق مع النتائي المتجانس من آنات الزمان، ومن هنا يكون لدينا حاسة زمانية فسيولوجية أو زمان فسيولوجي.

### (د) المفهوم الجيولوجي للزمان والمكان :

يقول راسكن Raskin في كتابه وعوالم كثيرة منظورة وغير منظورة (١٦) دعنا الآن نتساءل عن طول فترة الحياة ... والحق أن فترة الحياة مسألة نسبية، وتتوقف على عوامل كثيرة ولا شك أن المعادن والحيوانات والنباتات تمر في مراحل الناء وجودها.. منها مرحلة تمثل طفولتها ومرحلة تمثل شبابها، ومرحلة تمثل شيخوختها ولكل منها عمره الخاص به، فالرمال على شاطىء البحر هي الحبيبات التي تتولد منها صخرة من الصخور، بينما يتمثل شباب الصخرة في قطعة من الصخر الرملي، وأما قطعة الكوارتز وهو صخر رملي صلب فيمثل شيخوخة الصخرة. أي أن كل مرحلة من مراحل تكوين الصخرة يمثل فترة من فترات

<sup>16.</sup> Edith Raskin: Many worlds Scen-and unseen: published by David Mack uy Company, NewYork. 1954. Ch. I.

عمرها ... وليس من اليسير لنا أن نكون فكرة عابرة سريعة عن الزمان الجيولوجي، لأن كل لحظة تمر لها أثر في التقام حبات الرمل في قاع المحيطات مثلاً لتعمل على تكوين صخرة في المستقبل، ولكن هذا يأخذ وقتاً طويلاً جداً، فلا تكفى ملايين السنين لكي تصبح الصخرة غاية في العملابة بالية القدم، والوقت الذي يأخذه الجنس البشرى ليتطور وينتقل من حياة الكهف إلى عصرنا الذرى ليس إلا مجرد شريحة ضئيلة من الزمان الجيولوجي.

إن الزمان الجيولوجي هو الزمان الذي بدأ مع تكون الكرة الارضية إلى الأن، وهو بمكننا من الكشف عن زمانية الكون بأسره، وكل كياناته من حيث البنية والتكوين، بإعتبارها كيانات زمانية أو تاريخية حية، نامية، يلفها التطور الشامل، ويختضنها الصيرورة الكونية الخلاقة. والمكان الجيولوجي وفقاً لهذا التفسير هو المكان التكويني أو البنيوي، فالموجودات على تنوعاتها وإختلافاتها تتشكل وتتكون ليس في زمان فقط وإنما في بنية مكانية ذات مقدار وإمتداد وأبعاد ومواقع وإنجاهات.

وعلى هذا النحو يمكن أن نقرر بأن جميع الأشياء والموجودات زمانية مكانية البنية والتكوين ، لا نستطيع أن نفصل فيها بين مكانها البنيوى وبين زمانها البنيوى أو التكويني. وهنا يوصلنا هذا المفهوم الجيولوجي إلى زمان مكاني أو مكان زمانى تتشكل إبتداء منه وتتطور كل الأشياء وكل الموجودات.

\* \* \*

### ٢ - المفهوم الفلسفي أو الميتافيزيقي للزمان والمكان

وإذا كان المفهوم العلمى للزمان والمكان قد تناولهما بإعتبارهما راجعين للواقع أو الخبرةالحسية أو التجربة، فإن المفهوم الميتافيزيقي يتناولهما بإعتبارهما مقولتين أوليتين قبليتين عند العقليين والمثاليين، وبإعتبارهمامقولتين وجوديتين بالمعنى

الامبريقى وبالتالى موضوعيتين عند الواقعيين. ولقد رأى كثير من الفلاسفة أن الزمان والمكان مقولتان مستقلتان منفصلتان الواحدة عن الآخرى: المكان هو نظام وجود الأشياء معا أو تساوقهما في الوجود Co-existence، والزمان هو نظام تتابع الأشياء المعاني أو تعاقبهما في الوقوع، بينما ذهب آخرون ومنهم صمويل الكسندر إلى الربط بين الزمان والمكان في وحدة لا تنفصم هي متصل الزمان المكاني أو متصل المكان الزماني عنده المكاني أو متصل المكان الزماني (١٧). وهذا الزمان المكاني أو المكان الزماني عنده هو الاصل والمادة الأولى التي تتشكل منها كل الموجودات. وهكذا تباينت الآراء حول الزمان والمكان بين الفلاسفة، كل يدلى بدلوه حسب تآمله ومذهبه ونسقه الفلسفى، ولا غرابة في هذا فالاختلاف طابع الفكر الفلسفى الأصيل، ولا يراد للفلاسفة أن يكونوا نسخاً متكررة لبعضهم البعض.

فغى الفكر الفلسفى القديم يطالعنا أفلاطون Plato بأن المكان غير حقيقى، وهو الحاوى للموجودات المتكاثرة، ومحل التغير والحركة في العالم المحسوس عالم الظواهر غير الحقيقى، كما أن الزمان في عالمنا المحسوس هذا غير حقيقى أيضاً، ان عالم المثل عنده الفوق حسى لا مكانى لأنه مثالى أو روحى، وهو لا زمانى بمعنى زماننا الأرضى، إنه أزلى أبدى. إن زماننا الارضى ليس إلا ظلالاً لزمان حقيقى أزلى وأبدى عند أفلاطون (١٨).

أما أرسطو Aristotle فقد عرف الزمان بأنه مقياس أو عدد الحركة بحسب المتقدم والمتآخر، ومعنى هذا أن الزمان يرتبط بالحركة من حيث أنه يعد السابق واللاحق منها أما المكان عنده فهو السطح الباطن المماس للجسم المحوى وهو على نوعين : خاص : فلكل جسم مكان يشغله، ومشترك يوجد فيه جسمان أو أكثر.

وفي الفكر الفلسفي الحديث نجد ديكارت Descartes يعطي إهتماماً خاصاً

<sup>(</sup>١٧) انظر كتاب الكسندر :

Alexander, S.: Space-Time and Deity.

<sup>18.</sup> Zeller, E.: Outlines of the history of Greek philosophy. P. 150.

للمكان وبخاصة في كتابة قواعد المنهج، حيث يقرر في القاعدتين الثالثة عشرة والرابعة عشرة ضرورة أرجاع الموضوعات لدى دراستها إلى مقادير يمكن قياسها وحسابها والمقارنة بينها وضرورة إرجاع هذه المقارنات إلى متساويات. ويكون ذلك بتبسيط المقدار الطبيعي، دون الاكتراث بخواصه الكيفية، فيبقى لدينا الامتداد الهندسي ثلاثي الابعاد، ولما كان المقدار الطبيعي إمتداداً هندسياً، ولما كان يتغير وبتحول، فإن تغيره يكون حركة ديناميكية، أى حركة في المكان. وإذن وفليس الجسم وليست المادة شيئاً غير هذا الامتداد المجرد الذى يدركه الذهن (١٩) والذى يتغير تغيراً ميكانيكياً أى في مكان. إلا أن ديكارت رغم إحتفاظه للموجودات الخارجية بهذه الحقيقة فإنه يذكر في التأمل الثاني أنني و ... لا أستطيع أن أتصورها على هذا النحو بدون ذهن إنساني (٢٠٠)، ومعني هذا أن المكان عند ديكارت هو فكرة فطرية من أفكار العقل، فإن لم يكن لدينا الأفكار المسبقة الفطرية عن الدوائر والمثاثات فإننا لن نكتشفها أبداً ولن نعرفها في عالم الخبرة الحسية أو العالم الخارجي.

ويتصور ديكارت الزمان على غرار المكان، ولكن الزمان صنو المكان هنا ما هو إلا الزمان الطبيعي الآني، زمان الموجودات الظاهرية في العالم الخارجي، الزمان المنقسم إلى آنات والذي نقيس به الحركة، ذلك أن ديكارت يستخدم الزمان بمعنى آخر هو المعنى النفسي، خصوصاً في الدليل الثاني على وجود الله، حيث ينتقل فيه من الانسان الذي يحيا في الزمان، زمان النفس، إلى أساسها وهو الله، والنفس جوهر مفكر ... وإذن فليست إمتداداً أو شيئاً عما ينطوي في فكرته على الامتداد، لأن الفكر عند تخليله لا يشتمل على شيء من الامتداد، كما أن الامتداد لا ينطوى عل شيء من الفكر (٢١)، والأنا المفكر لا يتحقق إلا في اللحظة الحادسة للأبدية أو الحدس بالأبدية الخارجة عن الزمان الطبيعي.

<sup>(</sup>١٩) عثمان أمين ك ديكارت ، ص ٢٢٠.

<sup>(</sup>۲۰) ديكارت ؛ التأملات؛ ترجمة عثمان أمين، ص ٨٤.

<sup>(</sup>۲۱) علمان أمين، ديكارت، ص ١٥٥.

إن المكان والزمان عند ديكارت على هذا النحو مقولتان مستقلتان تمام الاستقلال : المكان هو الامتداد الهندسي ثلاثي الابعاد، والزمان، زمان طبيعي وزمان النفس أو الزمان الحسي.

أما ليبنتتر Leibnitz فلقد ذهب إلى أن المكان غير حقيقى وإنما هو مجرد نظام ترتيب المونادات Monads وتنظيم أوضاعها وتساوقها فى الوجود، كما أن الزمان ليس أكثر من مجرد نظام تعاقب للظواهر أو الحادثات. أما سبب هذا النظام فهو الله أو الموناد الأعظم Great Monad الذى قرر منذ الأزل هذا النظام وفقاً لنظرية ليبنتز عن سبق التوافق Pre-established Harmony.

أما كانت Kant فقد جعل الزمان والمكان غير موجودين خارج تمثيلاتنا. يقول كانط وأن الزمان والمكان مع ما يملأهما من ظواهر في عالم المحسوسات لا وجود لهما خارج تمثيلاتنا، (٢٣٠) وفي نقد العقل النظرى الخالص يجعل كانط الزمان صورة من صورتي الحساسية الصورية بينما يحتل المكان الصورة الأخرى منهما. والزمان والمكان عند كانط صورتان أوليتان apriorie قبليتان ولا يرجعان بحال إلى العالم الخارجي وما نكتسبه من معارف منه أي أنهما ليسا بعديان، إنهما من الافكار والقوالب الفطرية الموجودة في العقل، أو ضمن الاطارات الفارغة التي تمتليء من الخارج بواسطة الحواس.

أما هيجل Hegel فيلسوف ألمانيا العظيم بعد كانط فقد أعطانا فلسفة ديالكتيكية، أو حركية، تسير الحركة فيها على نحو ثلاثي. يقول رسل لقد كان جدل هيجل ثلاثي الحركات (٢٤) فكل حقيقة وكل واقع عند هيجل له ثلاثة مظاهر أو مراحل (٢٥) كما أنه ربط ديالكتيكة بالثلاثية (٢٦)، وبالفعل فإننا نجد

<sup>(</sup>۲۲) للمزيد من الاحاطة بموقف ليبتنو يمكن الرجوع إلى كتاب دليبتنوه فيلسوف اللوة الروحية، للمؤلف، وفي خاتمته الترجمة الكاملة لمقالة ليبتنو بالموادولوجها.

<sup>23.</sup> Kant: The prolegomena to any future metaphysics. P. 52.

<sup>24.</sup> Russell, B.: A history of western philosophy ch. xxii. P. 758.

<sup>25.</sup> Encyclopaedia Britinnica. Vol. II. P. 382.

<sup>26.</sup> Findlay, J. N.: Hegel. are examination ch. iii. P. 63.

هيجل يقسم نسقه الفلسفي إلى أقسام ثلاثة : أولا المنطق، وهو علم الأفكار في ذاتها ولذاتها، ثانياً : فلسفة الطبيعة وهي علم الأفكار في الأشياء التي تباينها، وثالثاً فلسفة الروح : وهي علم الأفكار بعد رجوعها إلى ذاتها خارجة من الأشياء التي تباينها (٢٧)، أما الجدل أو الديالكتيك الهيجلي فإنه ينتقل من الفكرة Thesis إلى المركب منهما Synthesis.

وفيما يتعلق بنقطتنا قيد البحث فإن هيجل يخصص الجزء الثانى من فلسفته (وهو فلسفة الطبيعة) للحديث عن الزمان والمكان، وهو يرى أن الطبيعة تتبدى فى شكل إيجابى هو المكان Space وطبقاً لديالكتيكه يجب أن ننتقل إلى النقيض ونقيض ما هو إيجابى (المكان) هو الزمان الذى يكون هنا صلبياً ولا يمكن أن نتوقف عند الفكرة (المكان) ونقيضها (الزمان) بل يجب أن نصل منهما إلى الفكرة المركبة وهى عنده الحركة، فكأن الحركة هى جماع المكان والزمان وفكرتهما المركبة. وهذه الثالوثية المرتبطة تمثل الميكانيكيات ونقيض الميكانيكيات الطبيعيات والفكرة المركبة منهما هى العضويات، وهكلا نسير في طريق الجدل حتى نصل أخيراً إلى المطلق.

ولقد ذهب شوبنهور Schopenhouer في كتابه والعالم كارادة وفكر، إلى أن كل ما هو موضوع للمعرفة، وبالتالى العالم كله، وليس إلا موضوعاً بالنسبة إلى الذات، ومدركاً بالنسبة لمدرك فالعالم فكرة، ويصدق هذا على الماضى والحاضر والمستقبل، كما أنه يصدق على الزمان والمكان، وهما اللذان لا تنشأ كل تنوعات وتكثرات عالم الظواهر إلا بهما، (٢٨). والمكان والزمان عند شوبنهور صورتان للمعرفة لا تقومان اذن بالذات العارفة، أو مقولتان معرفيتان وشرطان عقليان للمعرفة والإدراك فهما أوليان قبليان غير بجريبين.

<sup>27.</sup> Wallace: The logic of Hegel. PP. 28-29.

<sup>28.</sup> Schopenhour; The world-as will - and Idea (London). 1907.

أما برادلى Bradley فلقد قرر أن الزمان والمكان غير حقيقيين بل هما مجرد مظهرين ينطويان في ذاتهما على التناقض الذاتى وفنحن لا نكاد نعرف ماذا يعنى المكان، وإذا كان الامر كذلك فمن المؤكد أننا لا نستطيع أن نقول أنه أكثر من مظهر، (٢٩)، كما أن نفس الأمر ينطبق على الزمان هل هو متصل أم منفصل؟ هل يرتبط بالقبل أو بالبعد؟ أم أنه في ديمومة مستمرة؟ هل يرتبط بالمكان أو لا يرتبط به؟ وينتهي برادلي بصدد الزمان إلى قوله ووهكذا فإن الزمان مثل المكان قد يظهر بوضوح شديد أنه ليس حقيقياً، بل أنه مظهر متناقض، (٣٠) إن الزمان والمكان والطبيعة والعالم وكل شيء مجرد مظاهر متناقضة داخل الحقيقة المطلقة أو المطلق.

ولكن نظرية النسبية Theory of Relativity وحدت توحيداً كاملاً بين الزمان والمكان، وقد قرر هرمان منكوفسكى في عبارة مألورة له هذا المعنى يقوله : لقد أصبح المكان في ذاته مجرد ظلال، وكذلك أصبح الزمان ، وأن الانخاد بين الاثنين فقط هو الذى يصبح له وجوداً مستقلاً. وهذا الانخاد هو الذى أطلق عليه المتصل الزماني المكاني سيكون رباعي الزماني المكاني سيكون رباعي الابعاد وهو يمكننا كما يقول أنشتاين من تخديد موقع كل الحادثات التي يشكل مجموعها تاريخ العالم الفيزيائي مخديداً دقيقاً.

أما الفليسوف الفرنسى الكبير هنرى برجسون Henri Bergson فلقد أمدنا بفلسفة عن الزمان والمكان تختلف عن الفلسفات السابقة فهو يرى : أنه لا وجود إلا بالزمان وعلى أساس الزمان، سواء أكان الوجود هو وجود النفس أو الوجود العالمي بأسره. وواضح أن الزمان الذي يعنيه برجسون هنا هو ما أسماه بالديمومة Duree ومن هنا يكون الزمان أو الديمومة مقولة وجودية وليست مقولة معرفية كما كان الأمر عند شوبنهور أو كانط.

<sup>29.</sup> Bradley, F. H.; Appearance and Reality. Oxford. P. 32.

<sup>30.</sup> Ibid; P. 36.

<sup>31.</sup> Encyclopaedia Britanica. Vol. 21. PP. 103-105.

إن الزمان الحقيقى هو الزمان الحى المشخص .. زمان الواقع النفسى فى الذات الشاعرة التى تحدسه النفس وتحياه تجربة باطنة، فهو ذاتى من هذه الجهة ولكن ذاتيته وجوديه وليست معرفية كما أسلفنا.

وينبغى أن نميز عند برجسون بين هذا الزمان الحقيقى الذى هو ديمومة الوجود النفسى، وبين الزمان الخارجى الذى نتصوره على غرار المكان فى حين أنه يجب تخليصه من المكان. ونستخلص من هذا أن المكان ليس على نفس المستوى من الأهمية كالزمان، بل إن برجسون ينتقد بشدة الزمان المكانى الذى نادت به نظرية النسبية وبرى أن الزمان متباين تماماً عن المكان فبينما الأول ممتد وكيفى يكون الثانى ممتداً وكمياً. كما يرى برجسون أن الزمان المكانى ليس حقيقياً لأنه زمان سكونى استاتيكى يقبل القسمة، فى حين أن زمان الديمومة.. الزمان الحقيقى فهو زمان تطورى حركى حى لا يقبل القسمة.

وهذا الزمان الحقيقى - زمان الديمومة - نصل إليه عن طريق الحدس لأن الديمومة إتصال كيفى وجودى وليست مرتبطة بالرياضة أو التجريد ... إنها إتصال غير منقسم .. إنها تاريخية وتقدمية وتطورية وكيفية وخلاقة، كما تتصف بالجدة المستمرة ولا يمكن ردها إلى أبسط منها.

ولا يمكننا أن نتتبع الزمان والمكان في الفلسفة الوجودية برمتها، نظراً لتشعباتها وتعدد أعلامها، وسوف نقتصر هنا على دراسة الزمان والمكان عند كيركجارد Kierkegard وهيدجر Heidegger وسارتر Sarter وقد أجمع هؤلاء على أن الحالات النفسية ... حياة الذات الوجودية الشاعرة .. حياتها الفردية المشخصة تقوم على آنات الزمان الثلاث : الماضى والحاضر والمستقبل على إختلاف فيما بينهم.

فيينما أكد كيركجارد على أهمية اللحظة التي هي عنده أساساً اللحظة الدينية لحظة الحلول الديني، نجد هيدجر قد أدرك التمايز بين اللحظات الوجودية الثلاث التي تكون زمانية الوجود النفسي إلا أنه يعتبر الحاضر لحظة تتكون وتتشكل بواسطة

الماضى والمستقبل، فالحاضر الوجودى أو الشعورى نزوع نحو المستقبل، وهو يتحدد في الوقت نفسه بالماض، أما سارتر فلقد خالف هيدجر وقرر أن وجود الذات لا يمكن أن ينحصر في ماضيها إذ الماضى لا وجود تنبذه الذات.

أما المكان عند الوجوديين فهو مقولة وجودية كالزمان، وليست مقولة عقلية أو مجرد إطار فكرى ينتظم الموجودات، إلا أن الزمان نسيج الوجود النفسى، أو الوجود الشعورى المشخص، فالوجود زمانى، والزمانى وجودى (٣٢).

ولقد أصبح الزمان والمكان عند الماركسيين موضوعيين، لا ينفصلان عن المادة بل إن المادة ذاتها ليست إلا مجلى تتبدى فيه كليتهما وعموميتهما. المكان ثلاثى الأبعاد والزمان واحدى البعد، يعبر المكان عن تواجد الأشياء المادية في تقارن، وعبر الزمان عن تتابع الأشياء وتتاليها وجدليتها المادية، والحركة عند الماركسيين وأصحاب المادية التاريخية والمادية الجدلية هي ماهية الزمان والمكان. فليس ثمة إنفصال بين المادة والحركة والزمان والمكان.

وهكذا يصبح الزمان والمكان عند الماركسيين مقولتين للوجود الموضوعي الشيئي المادى، وهما صورتان جدليتان الطابع، تاريخيتان المسار، لا تنفصلان عن المادة والحركة، وما الزمان والمكان العقليان إلا مشتقان من الزمان والمكان الماديين ويحملان خصائصهما الديالكتيكية المادية لأن العقل ذاته ما هو إلا ناتج من نواتج المادة.

وهكذا يتضح مدى إختلاف الفلاسفة فى النظر إلى الزمان والمكان: فمن زمان ومكان غير حقيقين إلى زمان ومكان هما كل الحقيقة، من زمان ومكان منفصلين إلى زمان ومكان مرتبطين، من زمان ومكان استاتيكيين إلى زمان ومكان ديناميكيين جدليين، من زمان ومكان معرفيين إلى زمان وجوديين، من زمان

Existence and Being (Chicago 1949) من التفاصيل يمكن الرجوع إلى كتاب هيدجر عن (٣٢) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى كتاب هيدجر ورأيه في الرجود والزمان.

كيفى إلى زمان كمى، ومن زمان روحى إلى زمان مادى، من زمان أولى إلى زمان بعدى، وكذلك الامر بالنسبة إلى المكان.

### ٣- المفهوم السوسيولوجي للزمان والمكان

ولقد حاول علماء الاجتماع والانثروبولوجيا إيجاد مفهوم آخر للزمان والمكان وذلك بإرجاعهما إلى مصادر وأصول سوسيولوجية، فلقد وجد دوركايم وذلك بإرجاعهما إلى مصادر وأصول سوسيولوجية، فلقد ولدت مقولات الفكر، ومن ضمنها مقولة الزمان ومقولة المكان، في باطن الدين، ونشأت عن الدين فهى اذن نتاج للفكر الديني، والدين خير ما يمثل المجتمع، إذ أنه ظاهرة إجتماعية من الطراز الأول، نشأت عن المجتمع، ومن هنا كان ما ينشأ عنها إجتماعي الأصل بالطبع ومن ثم فمقولات الفكر إجتماعية (٣٣).

كما يذهب موريس هاليفاكس Hallwacks إلى أن الزمان والمكان إطاران المتماعية، إجتماعيان للذاكرة حيث يكونان الاطار الذى تختزن فيه الذكريات الاجتماعية، وبمعنى آخر يصبح الزمان والمكان شرطين ضروريين لحفظ التراث الثقافي أو الحضارى للمجتمع الانساني (٣٤)، ومن هنا ينتهى هاليفاكس إلى إرجاع الزمان والمكان إلى أصول إجتماعية.

كما ذهب رادكليف براون بعد دراسته لمجتمع الاندمان Andeman إلى أن الزمان مرتبط من حيث الأصل والنشأة والطابع والمعنى بالحياة الاجتماعية مشبعاً بعناصرها (٣٥) اما ايفانز بريتشارد فلقد انتهى من دراسته لمجتمع النوير Nuer إلى تقرير وجود الزمان البنائى Structural time من جهة والزمان الايكولوجى والزمان الأول يرتبط بالنسق البنائى

<sup>33.</sup> Durkheim, E.: Les formes Elémentairs de la vie Religieuse (Paris 1912). PP. 12-14.

<sup>34.</sup> Hallwacks, M.: Le cadre cociaux de la Memoire (Parise 1935).PP. 27-28.

<sup>35.</sup> Radcliff Browen: Andaman Islanders (Free press 1948). P. 332.

للمجتمع، أما الثاني فإنه يرتبط بزمان الطبيعة وفقاً لفصول السنة والأشهر القمرية وتتابع السنين (٣٦).

أما المكان فقد رفض دوركايم المفهوم التصورى للمكان عند الفلاسفة، لكونه إطاراً صورياً فارغاً من المحتوى الواقعي الحي وتجانسه الذي لا يسمح بالتحديدات فيه، وينادى بمكان سوسيولوجي يقبل التقسيمات لكونه غير متتابع ويسمح لنا بتحديد الانجاهات والمواضع وكذلك متابعة علماء الإجتماع والأنثروبولوجيا.

ومتصل الزمان المكانى عند الاجتماعيين ليس رباعى الأبعاد كما هو الأمر عند بعض الفلاسفة وعند أصحاب النظرية النسبية ولكنه زمان مكانى ذو بعدين هما زمن المجتمع أو الزمان الاجتماعى ومكان المجتمع أو إجتماعية المكان .. وهذان البعدان يحددهما تنظيم المجتمع أو بنيته وما يرتبط بهما من أنساق ونظم وعلاقات وقيم.

### ٤ – المفهوم الديني للزمان والمكان

ويظهور الأديان السماوية، ظهر مفهوم جديد للزمان والمكان ... مفهوم أكثر رحابة وأعظم إتساعاً بزمن خالد ومكان آخر غير الذى نحياه في عالمنا هذا. كما ظهرت مشكلة مرتبطة بمفهومي الزمان والمكان بالمعنى الديني وهي مشكلة المعير، فلقد بينت المسيحية أن الزمان ينقسم إلى زمن ينطوى على ماضى بدأ من خلق آدم حتى هبوطه على الأرض، وزمن ينطوى على فترة ممتدة من الهبوط إلى فداء المسيح، ومستقبل يبدأ من فداء المسيح حتى نهاية التاريخ.

وقد جاء الإسلام بأكمل وأشمل مفهوم للزمان والمكان على الإطلاق، ويمكننا القول بأن الصورة الإسلامية للزمان والمكان قائمة على أساس من القسمة الدينية الثنائية للعالم إلى عالمين : عالم الآخرة وعالم الأولى، دار البقاء ودار الفناء،

<sup>36.</sup> Evans Prichard: The Nuer (Oxford-clarenon press 1950) PP. 99-100.

في العالم الأول خلق الله آدم وفي الجنة الأولى كان وزوجه يحيا وفوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى، (٣٧)، وكانت خطيئة آدم وحواء وهبوطهما إلى دار الفناء، وبعد أن تكاثر الناس أرسل الله لهم الرسل وثم أرسلنا رسلنا تترا، (٣٨) ثم كانت البعثة المحمدية آخر الرسالات، ومن إتبعها دخل الجنة ومن خالفها كان مصيره النار، وذلك يتم كله في يوم الحساب وإتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله، ثم توفي كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون، (٣٩).

هنا نتابع تاريخية الزمان من ماضى الخطيئة الأولى لآدم إلى الهبوط إلى الدنيا إلى البعثة المحمدية إلى يوم الحساب، وهذا الزمان زمان ديني أبدى خالد. إلا أن القرآن الكريم أشار إلى الزمان الطبيعي الفيزيائي من ناحية، والزمان الذاتي للوجود الفردى من ناحية أخرى، وبصدد الزمان الأول يقول عز وجل (إن عدة الشهور عند الله إلنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض؛ (٤٠٠)، كما يقول سبحانه (وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون، والشمس بجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القسمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون (٤١). ففي الآيات السابقة نجد السموات والأرض زمانية البنية تخضع للحساب يقول عز وجل (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب فالدنيا إذن زمنية مكانية البنية نخسب بالسنين والشهور والأيام، ومواضعها خلقت على أبدع نظام ممكن.

وفيما يتعلق بزمان الوجود الفردى نجده سبحانه وتعالى يقول : دولقد خلقنا

<sup>(</sup>٣٧) سورة طه أية ١٢٠.

<sup>(</sup>٣٨) سورة المؤمنين آية £ £ .

<sup>(</sup>٣٩) سورة البقرة ابة ٢٨١.

<sup>(21)</sup> سورة التوبة أية ٣٦.

<sup>(</sup>٤١) سورة يس آيات ٢٧ - ٤٠.

الإنسان من سلالة من طين، ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم أنكم يوم القيامة تبعثون، (٤٢). ويمكننا هنا أن نتبين ترابط الزمانية الفيزيائية يزمانية التكوين الخلقى للوجود الإنساني أو الزمان الفسيولوجي،

والمكان يتخذ المعنى الدينى هنا فى الإسلام، إن المكان هنا مرتبط بالشعائر ولا فضل لمكان على آخر إلا تلك الأمكنة التى شرفها الله بقدسية خاصة مستمدة من الدين وجعل الله الكعبة البيت الحرام قيام للناس.. (٤٣)، ووإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا وإتخذوا من مقام إبراهيم مصلى وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتى للطائفين والعاكفين والركع والسجوده (٤٤). وإن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو إعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ومن تطوع خيراً فإن الله شاكر عليم، (٤٥). والمكان فى الإسلام علاوة على هذا مكانان : مكان دنيوى، ومكان أخروى هو الجنة.

وهكذا فإن الزمان والمكان بالمفهوم الدينى مقولتان دينيتان وجوديتان وهما دينيتان من حيث الطابع والقيمة وهما وجوديتان من حيث تعلقهما بالبنية الوجودية للإنسان وقيمته ومصيره، ولقد إهتم الإسلام بالوجود الفردى ومصيره، وحل صراعات هذا الوجود بين التناهى الزمانى والمكانى له وبين اللاتناهى والخلود، وحل مقولات الايمان والتقوى والصبر والإحسان محل مقولات القلق والخوف والفزع والجزع.

\* \* \*

<sup>(</sup>٤٢) سورة للؤمنون آيات ١٢ - ١٦.

<sup>(</sup>٤٣) سورة المائدة آية ٩٧.

<sup>(\$\$)</sup> سورة البقرة آية ١٢٥.

<sup>(</sup>٥٤) سورة البقرة آية ١٥٨.

### ٥- المفهوم الفعى للزمان والمكان

ومن هذا المنظور يستخدم الفنان شاعراً أو أديباً أو نحاتاً أو رساماً أو موسيقياً ... النخ لغة الزمان والمكان لكى يعبر عن بجربة زمانية أو مكانية، فالشعر مثلاً ما هو إلا محاولة للتعبير عن لحظات من الزمان النفسى أو الديومة الشعورية ... أو هو محاولة لإلتقاط إيقاعة من إيقاعات ديمومة الحياة من خلال بجربة ذاتية أو زمانية نفسية. كما أن الموسيقى تعبر عن الحان عشناها بوجداننا نسينا فيها زماننا ومكاننا .. وهكذا ينظر الفنان إلى الزمان والمكان بإعتبارهما قالبين فنيين يصوغ فيهما فنه أو يتعالى عنهما إذا شاءت له قدرته الإبداعية الفنية.

### ٦- المفهوم الذوقي أو الصوفي للزمان والمكان

وزمان الصوفية هو زمان ذوقي أو عشقى .. هو زمان الاحوال والمقامات النفسية هو زمان كيفي لا أثر فيه لزمان كمى أو تصورى أو فيزيائي. إنه محاولة للتخلص من كل آثر للزمان المحمى والفيزيقى، والعلو دائماً فوق هذا الزمان المحدد المتناهى إلى زمان فوق طبيعى أو لا زمانى إن صح القول ... زمان لا متناهى .. وهو الأبدية أو الايحادس مباشر.

إن المتصوف يبدأ بنبذ الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقى أو التصورى، ثم يحاول الفناء في زمان ومكان الذات نفسها، أما في البقاء للحظة الفوق زمانية، وآما بالالتقاء بلحظة ومكان الآبدية. إن الزمان والمكان الطبيعيان والموضوعيان يصارعان زمانية الذات المتعالية على معارج الوجود الروحى. وهنا تكون مجاهدة النفس دائماً للتخلص من كل أثر لهذا الزمان وهذا المكان أو هذا الزمان المكانى والعلو عنه لبلوغ الحقيقة فوق الزمان وفوق المكان.

## ٧- المفهوم الاسطورى للزمان والمكان

وفي عطلة العقل والعلم والدين يسود الخيال وروح السحر، وهنا كان إغراق العالم اليوناني القديم في تفسير الظواهر الطبيعية والكونية وفق نواميس فوق طبيعية

تتمثل في آلهة أسطورية تعيش فوق جبال الألمب. لقد صورت الأساطير القديمة كرونوس آلة الزمان لبناء للسماء، وصورت هذه الاساطير كرونوس يلتهم أبناءه. ومعنى هذه الأسطورة هو إستيعاب الزمان لكل الأحداث كذلك إمتلأت الالياذة والأودسة بأساطير تخيط بالزمان والمكان.

وفي عالم الأسطورة تسقط الأبعاد المكانية وتتهاوى قبود الجسمية كما تتلاشى اللحظات الزمانية لتسبح فيه بأجنحة السحر المعجز خيالات وكيانات تعلوى المسافات والأبعاد بلا قيود وحدود وتعانق في ساحة الخلود أزليتها وسر مديتها اللامتناهية. لقد حاول الانسان بالاسطورة أن يتغلب على تناهى الزمان خصوصاً إذ والته الشيخوخة، وعلى تناهى المكان الذي يقيده، فإنتهى إلى زمان خيالى ومكان الشيخوخة، وعلى تناهى المكان الذي يقيده، فإنتهى إلى زمان خيالى ومكان أسطورى يسبح فيهما بخياله، ويحلق بواستطهما في سماء لا متناهية الأفق، غيبية الانجاه والمدى.

# ٨- مفاهيم أخرى للزمان والمكان

وهناك مفاهيم أخرى عديدة للزمان والمكان، منها المفهوم التاريخي الذي يتجه إلى دراسة الزمان الانساني وخصوصاً ما يتعلق منه بالماضي كما يتجه إلى دراسة المكان الذي وقعت عليه الحادثات التاريخية. ومنها المفهوم الجغرافي فالجغرافيا علم من علوم المكان يقوم بوصف المكان ودراسة طبيعته وخصائصه وعلاقته بسطح الأرض واثاره على الانسان، ويتحدث الجغرافيون عن مكان إقتصادي ومكان إستراتيجي ومكان حضاري ومكان تاريخي ديني ... إلخ ومنها المفهوم الاقتصادي فالعملية الاقتصادية تقوم أساساً على العلاقة بين الزمان والمكان كعنصرين طبيعيين. وهدف الاقتصاد هو الحصول على أكبر قدر من الانتاجية في أقل وقت ممكن. ومنها المفهوم التخطيطي فالتخطيط يعتمد على الخطة وهذه قد تكون طويلة المدي ومنها المفهوم التخطيطي فالتخطيط يعتمد على الخطة وهذه قد تكون طويلة المدي أو قصيرة المدي زمانياً كما يعتمد على ما يتبحه المكان من إمكانيات. ومنها المفهوم السياسي إذ السياسة تتغير بتغير الظروف الزمانية والمكانية ... إلخ.

### ٩- رأينا في حقيقة المفاهيم أو عدم حقيقيتها

ولنا أن نتساءل الآن أى هذه المفاهيم حقيقى وأيها غير حقيقى؟ الحق أنه رغم تغير المفاهيم المرتبطة بالزمان والمكان ورغم تعددها وتشعبها على نحو ما أسلفنا. فإننا لا نستطيع أن نقول أن هذا حقيقى وذاك غير ذلك، إنها منظورات مختلفة أو وجهات نظر متباينة لحقيقة واحدة هى حقيقة الزمان والمكان. ومهما تنوعت الآراء وإختلفت الأفكار فإن هذا لا يعنى تنوعاً فى الزمان أو إختلافاً فيهما، إنهما حقيقة قائمة مهما تباينت الآراء حولهما، وتعددت الأفكار بصددهما، إنهما حقيقة واقعة مهما إختلفت وجهات النظر التى تقتطع منهما أجزاء وتركز عليها تماماً كالانسان فهو حقيقة واحدة واقعة مهما تعددت وجهات النظر إليه.

### ثانيا

# الزمان المكانى عند صمويل الكسندر (١٨٥٩ – ١٩٣٨)

يحاول صمويل الكسندر تفسير كل المشكلات الأساسية في الفلسفة، ومحاولة حلها بواسطة مفتاح الزمان والمكان، وهو يرى أن الزمان المكاني Space-Time أو المكان الزماني Time-space هو الذي تتشكل عنه كل الموجودات وكل الأشياء بكيفياتها المتباينة، فالوجود زماني مكاني أو مكاني زماني، كما أن الزمان المكاني أو المكان الزماني وجودي. وسوف نحاول أن نعرض لميتافيزيقا الكسندر في الزمان والمكان كما عرضها هو في كتابه الرئيسي والمكان والزمان والألوهية» (\*) Space-Time and Deity فنتحدث كما محدث الكسندر عن

<sup>(\*)</sup> يعتبر هذا الكتاب أساس ميتافين قا الكسندر كلها، وهو هبارة عن مجموع محاضراته التي القاها في Gifford بجيفورد Glasgo في ما بين عامي ١٩١٦ ، ١٩١٨ والكتاب ينقسم إلى مجلنين، والجبلد ينقسم بدوره إلى كتابين صغيرين فالكتاب الأول من الجبلد الأول يدور حول الزمان المكاني حاجد

الزمان المكانى الفيزيائى Physical space-time أولاً ثم نتناول الزمان المكانى العقلى Mental space-time ثانياً ونعرج ثالثاً على الزمان والمكان الرياضيين Mental space-time ثم نتناول طبيعة المقولات Nature of ثم نتناول طبيعة المقولات Mathematical space and time وهى عند الكسندر بمثابة كيفيات أساسية للزمان المكانى : كما نعرض أخيراً لتصور الكسندر عن الألوهية Deity من منظور الزمان المكانى.

### 1 - الزمان المكانى الفيزيائي

يقول الكسندر أن المكان والزمان كما تقدمهما الخبرة المعتادة هما ما تعارف عليهما بمصطلحى الامتداد Extension والديمومة Duration وهما على هذا النحو كيانان أو صورتان للوجود، الأول منهما تشغله الأجسام والثانى تشغله النحادثات في زمان أو لحظات. وهذه الحادثات إما أن تكون خارجية الحادثات في زمان أو لحظات. هذا الحادثات إما أن تكون خارجية الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقى أولا تاركا تناوله للزمان والمكان بالمعنى الفيزيقى أولا تاركا تناوله للزمان والمكان بالمعنى العقلى إلى ما بعد. وأنه حينما يتناول المعنى الفيزيقى للزمان والمكان فلابد من أن ينظر فيهما في ذاتهما، وأن يتناولهما في مجرد تام عن الأجسام التي تشغل المكان وعن الحادثات التي تشغل المكان عموبة عاتية، وربما أعتبره البعض نظراً غير مشروع Illigitimate وذلك لأننا تعودنا ألا ننظر إلى الزمان والمكان في ذاتهما بغض النظر عما يشغلهما بل إن عاداتنا العملية توجهنا دائماً والكان في ذاتهما بغض النظر عما يشغلهما بل إن عاداتنا العملية توجهنا دائماً نحو دراسة ما يحويهما الزمان والمكان من حادثات وأجسام (1).

<sup>=/=</sup> 

Nature of Categories يينما يدور الكتاب الثانى منه حول طبيعة المقولات Space-time The أما الكتاب الثالث (الأول من الجملد الثاني) فهو يدور حول نظام ومشكلات الوجود الامبيريقي أما الكتاب الثالث (الثاني من الجملد الثاني) من الجملد الثاني من الجملد الثاني من الجملد الثاني) حول الألوهية Deity .

<sup>1.</sup> Alexander, S.: Space - Time. and Deity. Vol. I. Book I. P. 3.

ولقد قرر برادلي أيضاً شيئاً قريباً من هذا حينما قال من بواعث مختلفة وأن المكان الفارغ - المكان بدون بعض الكيفيات (البصرية أو العضلية) والذي هو شيء في ذاته أكثر من أن يكون مكانياً - هو تجريد غير حقيقي ولا يمكن أن يقال أنه يوجد نظراً لأنه لا يمكن أن يكون له بذاته أي معنى (٢).

إلا أن الكسندر يعود ويقرر أن فحص المكان والزمان في ذاتهما مجردين من كل الكيفيات، وما يمثله ذلك من صعوبة ليس بجريداً أو فحصاً غير مشروع. إن هذا لا يعنى أكثر من فحص الأشياء والحادثات في طابعها الأبسط ولاأكثر أولية (٣) ذلك

الذى يتسمئل فى متصل المكان الزمانى. ولا يوافق الكسندر ديكارت Descartes على فطرية الأفكار كما لا يوافق كانط Kant على رأيه الخاص بأن الزمان والمكان صورتان أوليتان للحساسية الصورية موجودتان فى العقل. أنه يرى على عكسهما أن الزمان والمكان فى ذاتهما صورتان للأشياء المادية وللحادثات وبحد العقل.

والامتداد الفيزيقى Physical extension (المكان) الذى نخبره هو شيء تشغله الاجسام وتتحرك فيه، ويحتوى على أجزاء متمايزة، ولكنه يكون مع ذلك متصلاً، لا تشير تمايز الاجزاء فيه إلى وجودات منفصلة، ولكنها تشير إلى لا نهائية. حقاً أننا نستطيع بواسطة الذهن أن نميز نقاطاً في المكان، ولكن هذه النقاط تكون مع ذلك متصلة Co-existence إذ أن أجزاء المكان متساوقة في الوجود Continuous أو متآزرة فيه ومترابطة.

والأمر كذلك بالنسبة إلى الزمان أو الديمومة، فهو متصل لا تمايز ولا إنعزال لأجزاء فيه، وإذا إستطعنا بواسطة الذهن أن نقسمه إلى لحظات وآنات فإن هذه

<sup>2.</sup> Bradley: Appearance and reality. P 23.

<sup>3.</sup> Alexander, S.: Space - Time. and Deity. Vol. I. Book I. P. 39.

اللحظات وتلك الآنات تكون متتابعة ومتعاقبة بشكل لا نهائي فالزمان لا متناهى كالمكان (٤).

ومع أن الحواس تطلعنا على زمان متناهى ومكان متناهى إلا أن الخواص ذاتها ترينا أيضاً متصل المكان والزمان ولاتناهيهما، ذلك لأنه ليس ثمة مكان أو زمان متناه في عالم الخبرة كماأنه ليس ثمة زمان أو مكان مستقل في العالم الحسى، فكل زمان أو مكان متناهى، وكل زمان أو مكان أو مكان متناهى، وكل زمان أو مكان جزئي يكون محتوياً في كل متصل. وفي هذا المعنى يقرر ديكارت وأن العالم (لا محدود) بمعنى أنه لا متناه من حيث الامتداده (٥). كما يمكن أن نقرر على نفس القاعدة أن الديمومة متصلة لا متناهية ولا يمكن أن نقف عند آن منها، لأن الديمومة ذاتها لا تتوقف أبداً إلى ما لا نهاية يقول رايت ويتكون الزمان مما هو لا متناهى من الآنات ... المتصلة الديناميكية، ويتكون المكان مما هو لا متناهى من الأنقاط المتصلة» (٢).

الزمان والمكان الفيزيقيان إذن متصلان ولا متناهيان، ويضيف الكسندر على هاتين الخاصيتين خاصية أخرى رئيسية هي أن الزمان لا يوجد بدون مكان، كما أن المكان لا يوجد بدون زمان. يقول الكسندر ولا يوجد آن من آنات الزمان بدون موضع في المكان، ولا توجد نقطة من نقط المكان بدون آن زماني، فليس ثمة آنات بلاتها أو نقاط بداتها، إن ما يوجد فقط نقاط آنية، أو آنات مكانية Point بلاتها أو نقاط بداتها، إن ما يوجد فقط نقاط آنية، أو آنات مكانية، أو يكون المكان في المكان مكاني، أو يكون المكان في المكان في الزمان عالى التصال والترابط بين الزمان والمكان لا يعني أن لكل نقطة لحظة معينة أن هذا الاتصال والترابط بين الزمان والمكان لا يعني أن لكل نقطة لحظة معينة

<sup>4.</sup> Ibid: PP. 39 - 40.

<sup>(</sup>٥) عثمان أمين : ديكارت. ص ٢٢٤.

<sup>6.</sup> Wright: A History of modern philosophy. P. 583.

<sup>7.</sup> Alexander, S.: Space - Time. and Deity. Vol. I. Book I. P. 48.

واحدة، وأن لكل لحظة معينة نقطة محدودة، فالآن الواحد يشغل عدة نقاط، والنقطة الواحدة تقع في عدة آنات (٨).

والمتصل الزمانى المكانى رباعى الأبعاد، للمكان ثلاثة أبعاد، وللزمان بعد واحد ولكن بعد الزمان لا يضاف إضافة خارجية إلى أبعاد المكان، وبالمثل لا تضاف أبعاد المكان إضافة خارجية كما تقرر ذلك نظرية النسبية، وكما أشار إلى ذلك منكوفسكى وآنشتين، فالزمان يكرر الأبعاد الثلاثة للمكان، والمكان لا يمكن. أن يكون مكاناً دون أن يكون زمانياً، إننا هنا أمام نظرية تقرر بأن المكان ملىء بالزمان والزمان ملىء كامل Plenum لاخلاء فيه (٩).

وإن قيل بوجود خلاء Vacuum فإن الكسندر ينكر هذا تماماً لأن ذلك الخلاء إذا كان موجوداً فلابد أن يكون هو ذاته جزءاً من الزمان المكانى وليس الخلاء إذا تصورناه إلا فاصل بين الأجسام المادية وغيرها، ذلك الفاصل الذى يكون خالياً من الأشياء أو الحادثات، ولكنه ممتلىء تماماً بالزمان المكانى، هو ملاء كامل واذن فلا خلاء. وفي هذا المعنى يقرر ديكارت أن العالم كله ملاء، وفي القول بالخلاء تناقض إذ أن الخلاء يستلزم إنعدام المادة، والفضاء نفسه مادة لأنه إمتداد، (١٠٠).

والزمان عند الكسندر مصدر الحركة في المكان والمكان محل الحركة ومسرحها، وهما معاً حركة ونسق للحركات بل هما أصل حركية العالم، تلك الحركية التي تصدر عن تزاوج الزمان والمكان.

ويستطرد الكسندر قائلاً وإن الزمان المكانى الكلى Total Space-time هو تركيب من كل الازمنة المكانية الجزئية أو شذرات الزمان المكاني.. وأن المنظور الواحد من منظورات الزمان المكانى ليس إلا كل الزمان المكانى بإعتبار تعلقه بكل خطوط الترابط بينه وبين كل المنظورات، (١١) وعلى هذا النحو تطلعنا الخبرة عند

<sup>8.</sup> Ibid: P.49.

<sup>9.</sup> Ibid: ch. II. P 65.

<sup>(</sup>۱۰) عثمان أمين ؛ ديكارت ص ۲۲۵.

<sup>11.</sup> Alexander, S.: Space - Time. and Deity. Vol. I. Book I. P. 76-77.

الكسندر على منظورات مختلفة ومتمايزة حينما نقتطع من المتصل الكلى للزمان المكانى بواسطة التجريد نقاطاً وآنات ولكن الخبرة تربنا أيضاً أن هذه النقاط والآنات بل والنقاط الآنية متصلة ومترابطة ترابطاً وثيقاً، وينتج عن ترابطها العالم الكلى ... عالم الزمان المكانى، فكل نقطة آنية زمانها مكانى، ومكانها زمانى، وكل عنصر منهما يحيلنا إلى الآخر، فالعنصر الزمانى يحيلك إلى العنصر المكانى، والعنصر المكانى يحيلك الى العنصر الزمانى، إن عالمنا المتصل هذا .. عالم الزمان المكانى تلج فيه الآن آنا آخر في إتصال وديمومة ولا تناه كامل، كما تتكرر فيه كل نقطة عبر كل زمان ويتكرر كل آن عبر كل المكان (١٢).

ولما كان الزمان يتكرر أصلاً في المكان والمكان يتكرر أصلاً في الزمان فمن المستحيل على الاطلاق أن نتكلم عن زمان بداته ومكان بداته، وهما مستقلان نماماً بعضهما عن الآخر، فالواقع أن الواحد منهما لا يوجد منفصلاً عن الآخر، وما الفصل بينهما إلا مجرد نوع من التعسف يقوم به الفكر أو التأمل النظرى الخالص المبتعد تماماً عن الواقع وعن مجال الخرة.

## ونستطيع الآن ومما تقدم أن نخلص إلى النتائج التالية :

- (أ) يصادر الكسندر كسائر الفلاسفة الواقعيين بحقيقة العالم الخارجي الفيزيائي الذي تظهره لنا حواسنا ويقع في دائرة خبرتنا العادية.
- (ب) المكان والزمان الفيزيئان كما تشهد التجربة أو الخبرة هما كلان متصلان لا متناهيان، المكان متصل الامتداد اللامتناهي والزمان متصل التتابع أو الديمومة اللامتناهية، وإتصالهما ولا تناهيهما صفتان بجريبيتان وليستا من قبيل التصورات الرياضية أو التجريدات العقلية. والمكان والزمان بوصفهما هكلا أوليان قبليان، والأولية والقبلية تعنى هنا أنهما سابقان في وجودهما الحقيقي على أي تدخل من اللات المدركة، فالعالم الزماني المكاني موجود قبل وجود العقل المدرك، وهذا هو أساس موضوعية الزمان والمكان.

<sup>12.</sup> Ibid: P. 81.

- (ج) المكان والزمان على هذا النحو مقولتان وجوديتان بالمعنى الفيزيائي، ولا يمكن أن يكونا صيغتان صوريتان أو مقولتان ذهنيتان، أو شرطان للمعرفة أو إطاران إدراكيان كما رأى أصحاب الانجاه النقدى (كانط) أو الانجاه المثالي.
- (د) الزمان ديمومة متصلة متتابعة لا مرتدة ومطردة والمكان متصل من النقاط لا يحدها حد، وهذه الخاصية للزمان والأخرى للمكان منبثقين عن الخبرة التجريبية.
- (هـ) إن الزمان والمكان في ترابط لا ينفصم عراه، ولا حقيقة لوجود الواحد منهما بدون الآخر، فهما وجهان لحقيقة واحدة ونفس الحقيقة وهي الزمان المكانى أو المكان الزماني وهذا الترابط الوثيق بينهما ترابط مجريبي.
- (و) وينتج عن هذا أن الزمان المكانى لا يتكون من نقاط وآنات بل الأصح أن نقول أنه يتكون من إمتدادات وديمومات مترابطة ترابطاً وثيقاً. وبهذا المعنى تكون النقاط آنية وتكون أمتدادات ديمومية.
- ( ز) إن العالم أو الزمان المكانى حركة بلا توقف، صيرورة مستمرة وتدفق دائم. والزمان مصدر الحركة في المكان والمكان محل الحركة أو مسرحها، فالعالم إذن حركة خلاقة، وجدة دائمة وحركة توزع وتشكيل متصلة متجددة بلا توقف لآنات الزمان بين نقاط المكان.
- (ح) ليس ثمة زمان خال، أو مكان خال، أو زمان مكانى خال، فالعالم الفيزيائي الزماني المكاني أو المكاني الزماني ملاء كامل لا خلاء فيه.
- (ط) ليس ثمة سكون أو مكان غير متحرك لأنه لا يوجد مكان بلا زمان والزمان مصدر الحركة في إتصاله بالمكان، والمكان محل الحركة أو مسرحها كما ذكرنا من قبل. والسكون ليس سلباً للحركة بل أنه نوع من أنواع الحركة

- ... إنه حركة حذفت بعض ملامحها الحركية.
- (ى) إن الزمان المكانى أو العالم الفيزيائى تاريخى تماماً لأنه حركى، إنه تقدم مستمر ذو إنجاه مطرد فى عملية تجدد وخلق مستمر.. إنه تقدم فى ديمومة شاملة لآنات الزمان الثلاثة الماضى والحاضر والمستقبل التى تنتشر عبر نقاط المكان فى تداخل وتكامل تام .. أنه ديمومة تولج الماضى فى المستقبل عبر الحاضر:
- (ك) إن مشصل الزمان المكانى هو أبسط وحدة ممكنة، وبالتالى لا يمكن ردها Irreducible إلى أبسط منها .. إنه الطبيعة البسيطة الأولى التى تركبت عنها وإبتداء منها كل الأشياء والحادثات بل والعالم بأكمله.
- (ل) ومادام متصل الزمان المكانى هو أبسط وحدة ممكنة فهو لا يمكن تعريفه أو هو لا يقبل التعريف بما هو أبسط منه وأكثر منه يسراً.
- (م) ولما كان الزمان المكانى ليس إطاراً حاوياً للوجود، أو شرطاً صورياً للمعرفة، أو علاقة أو نسقاً من العلاقات أو قانوناً عاماً للظواهر الفيزيائية وغيرها، فإنه يكون عند الكسندر فرضاً يتخذه لإقامة الوجود بأسره، أو مادة أولى تتشكل منها الموجودات وتتكاثر، فالموجودات كلها ليست سوى مركبات أو تشكيلات زمانية مكانية متناهية تنشأ وتتكاثر في صيرورة متصلة لا متناهية، وفي كلمة واحدة فإن الزمان المكانى نسيج الوجود الفيزيائي ومادته الأولى ولا وجود إلا به وعلى أساسه وليس فقط فيه أو معه.

\* \* \*

#### ٢- الزمان المكاني العقلي

يعنى الكسندر بالزمان العقلى أو النفسى Mental psychological time ذاته كحقيقة حية، ويعنى بالمكان العقلى Mental الزمان الذى يخبر فيه العقل ذاته كحقيقة حية. ورغم أن الزمان والمكان المعنى Space المكان الذى يخبر فيه العقل ذاته كحقيقة حية. ورغم أن الزمان والمكان بالمعنى بالمعنى العقلى يختلفان مع زمان ومكان الأشياء أى مع الزمان والمكان بالمعنى العقلى الفيزيقى فإن الكسندر يأمل في أن يبين أن خواص الزمان والمكان بالمعنى العقلى هي نفسها خواص الزمان والمكان بالمعنى الفيزيقى. إن الزمان العقلى لا يوجد وهو منفصل عن المكان العقلى تماماً كما وجدنا الأمر بالنسبة إلى الزمان المكانى الفيزيقى، وأن زمان الحادثات العقلية مكانى، ومكانها زمانى، بل وأكثر من هذا فينا نأمل في أن نبين بأن الزمان العقلى والزمان الذى يحياه العقل أو يتعقل فيه عقله ما هو إلا مجرد جزء من الزمان الفيزيقى، وأن نفس الأمر ينطبق على المكان العقلى العقلى والزمان الفيزيقى، وأن نفس الأمر ينطبق على المكان العقلى العقلى العقلى المان العقلى العقلى المكان العقلى المكان العقلى الأمر ينطبق على المكان العقلى العقلى المهناني العقلى المكان العقلى المان الفيزيقى، وأن نفس الأمر ينطبق على المكان العقلى العقلى العقلى المكان العقلى النبين بأن الزمان الفيزيقى، وأن نفس الأمر ينطبق على المكان العقلى العقلى المان العقلى المكان العقلى المان الفيزيقى، وأن نفس الأمر ينطبق على المكان العقلى العقلى العقلى العقلى العقلى المان العقلى المكان العقلى المان المان العقلى المان العقلى المان الما

إن العقل كمتصل مجريبي Experienced countinuum للافعال العقلية هو سلسلة زمانية، وبهذا المعنى يكون في الزمان، أو يكون الزمان أساس بنيته وأصل تكوينه. والاتصال العقلي أو الشعور بالاتصال يكون عن طريق الذاكرة Memory أو أي طريق آخر، وهو يعنى أنه من المحال أن تقع حادثة في عقل سوى إلا وتكون مترابطة ببقية الحادثات العقلية، فليس ثمة حادثة زمانية تكون منفصلة عن ماضى الحادثات أو مستقبلها.

والإتصال العقلى الزمانى حركى وفى صيرورة مستمرة، وليس ثمة أى سكون فى العقل إذ العقل ذاته مسرح للحركة والتحول إنه حركة بلا نهاية (١٤٠) والحق إنه لا غرابة فى هذا خصوصاً إذا علمنا أن الزمان الذى فيه نستبطن عقلنا أو نحيا

<sup>13.</sup> Ibid : ch. III. P. 39.

<sup>14.</sup> Ibid: P. 95.

فيه بجربتنا الداخلية ما هو إلا مجرد جزء من نفس الزمان الفيزيائى الذى تقع فيه المحادثات الخارجية، ذلك إن الخبرة المباشرة تربنا كبيف أن الموجود الذاتى أو الداخلي، والموجود الخارجي الذى تتأمله الذات يمكن أن يتساوقا في الحضورية لهى وهذا التساوق الحضورية المحمد Compresence أو المعية Togetherness الحضورية لهى خير دليل على ترابط الزمان العقلى بالزمان الفيزيائي في الزمان الواحد one time، وهنا يترابط الزمان الداخلي بالزمان الخارجي .. زمان التأمل بزمان الشيء الذي يتم تلك تأمله، وهنا يتساوق العقل المستبطن ذاته في الحضور وفي علاقة زمانية، مع تلك الموضوعات.

هذا فيما يتعلق بالزمان، ولو عدنا الآن إلى المكان لوجدنا أن العقل يستبطن ذاته مكانياً وأنه ممتد Extensive بنفس المعنى الذى يستبطن فيه ذاته زمانياً (١٥) فكما أن العقل يحيا داخلياً في ديمومة أفعاله العقلية المتتابعة في زمان التجربة الداخلية أو زمان الاستبطان الذاتي فإنه يحيا داخلياً في مكان الاستبطان الذاتي أو مكان التجربة الداخلية في إمتداد أفعاله وحالاته، فالعقل امتدادى الطابع كما أنه متابع الخاصية، فثمة قضيتان إذن الأولى ؛ أن العقل يكون في الزمان أو أنه زماني، والثانية ؛ أن العقل ممتد في المكان أو إنه مكاني.

وتطلعنا التجربة - يقول الكسندر - على أننا نحيا داخلياً في زمان ممتلىء بالحادثات العقلية، كما نحيا داخلياً في مكان أو امتداد ممتلىء بهذه الحادثات أيضاً (١٦).

ونفس ما وجدناه فى الزمان العقلى من حيث تساوقه الحضورى مع الزمان الفيزيقى فى الزمان الواحد One time بحده هنا أيضاً فيما يتعلق بالمكان العقلى فنحن فى ادراكنا لامتداد أو مكان فيزيائى خارجى، نكون على دراية فى بجربتنا الداخلية بمكان داخلى، هو مكان الباطن بإعتباره مرتبطاً بإمتداد لموضوع فيزيائى والاثنان يترابطان داخل المكان الواحد One space الذى يشملهما معاً، فهما معاً، (مكان التامل ... مكان الحدوثات العقلية ومكان الموضوعات الخارجية) ينتميان إلى

<sup>15.</sup> Ibid: P. 97.

<sup>16.</sup> Ibid: P. 98.

المكان الواحد ... إلى نفس المكان الذى هو فى الواقع المكان الفيزيائى أو الامبيريقى ... وبمعنى آخر يكون مكاننا العقلى ومكاننا الموضوعى .. المكان الذى نحياه فى عقولنا، والمكان الذى ندركه خارجنا ينتميان إلى مكان واحد الذى نحيا فى جزء منه تأمل خارجى وفى جزئه الآخر باطنى، وتكون كل الموضوعات الفيزيائية فى علاقة مكانية بمكاننا العقلى.

ويذهب الكسندر - بغية مزيد من الايضاح - إلى أن عقلى هو بمكان واحد ما بداخل جسدى، أو في دماغي، وأن مكانه يتوحد مع مكان الجهاز العصبى، أو بطريقة أكثر تحديداً مع المخ أو جزء ما من أجزائه ولما كان جسدى بجهازه العصبى وبدماغه جزءاً، من المكان الفيزيائي، فإنه يكون من ثمة نقطة الاتصال بين مكان العقل والمكان الفيزيائي «يقول الكسندر» إنني أشعر بذاتي بمكان ما في جسدى أو بطريقة أكثر تخصيصاً في دماغي (١٧). إلا أن الكسندر لم يتمكن من تحديد مكان العقل تحديداً واضحاً داخل الجسد، ومع هذا فهو يرى أن الترابط كامل بين العقل والجسد وأن الاتحاد بينهما ينجم عنه المشخص وينتج عن ذلك أن الحادثات العقل والحدد، من حيث أن العقل والجسد عند الكسندر شيء واحد تجريبياً وليسنا شيئين منفصلين تمام الانفصال.

والزمان والمكان بالمعنى العقلى مترابطان ترابطاً لا ينفك، إنهما وجهان لحقيقة واحدة ولنفس الحقيقة وهي الزمان المكانى العقلى MENTAL SPACE-TIME الذي هو بدوره ليس إلا جزءا من الحقيقة الواحدة الأشمل وهي الزمان المكانى الفيزيائي.

إن الزمان العقلى لا يوجد منفصلاً عن المكان العقلى، فالزمان العقلى يوجد في مواضع مختلفة من المكان العقلى، كما أن المكان العقلى يكون ممتلئاً بحادثات حاضرة وماضية ومستقبلة، أى يكون ممتلئاً بآنات متعددة. وفكل نقطة من نقاط المكان تكون - امبيريقيا - حاصلة على آن زمانى، وكل آن زمانى له نقطة المكانية،

<sup>17.</sup> Ibid: P. 101.

ولا يوجد مكان عقلى بدون زمانه، ولا زمان عقلى بدون مكانه، فهناك زمن عقلى واحد، فعقلنا زمانى مكانى (١٨٠)، ويقول الكسندر فى موضع آخر، وأن المكان والزمان بالمعنى العقلى هما، فى الواقع الختبر – مترابطان بنفس الطريقة التى رأيناهما عليهما ونحن بصدد المكان الزمانى الفيزيائي، فالمكان والزمان بالمعنى العقلى هما واحد لا ينفك (١٩٠). إلا أن ثمة فارق رئيسى بين الزمان والمكان العقلى وبين الزمان المكانى الفيزيائي، ذلك لأن الأول يكون متناهيا Finite بينما يكون الثانى لا متناهيا Trinite وسبب تناهى الزمان المكانى العقلى هو أننا كائنات متناهية وجزء من هذا التناهى أن مكاننا العصبى يؤدى فقط وظائف نوعية والامر خلاف ذلك فيما يتعلق بالزمان المكانى الفيزيائي حيث يمكن أن تملاء كل الحادثات الزمانية موضعاً واحداً (٢٠٠).

ويخصص الكسندر الجزء الأخير من الفصل الرابع لمناقشة تصور برجسون النزمان أو الديمومة، والتي هي عنده عقلية أو نفسية وتمثل الزمن الحقيقي، الذي هو بمثابة الروح المحركة Moving spirit للعالم وحيث يتداخل فيه الماضي بالحاضر .. ويرى الكسندر أنه يختلف مع برجسون في تصوره للزمان فبينما يذهب الكسندر إلى أن والزمان على الحقيقة ممتد في المكان وأنه مكاني (٢١). نجد برجسون يرفض هذا تماماً لأنه ذهب إلى أن إضفاء المكانية على الزمان هو حرمان للزمان من طابعة الحقيقي، وقضاء على اصالته وحيويته التي تتمثل في ديمومة خالصة لا يخالطها أي امتداد مكاني، وأن الزمان الحقيق يجب أن يبتعد تماماً عن تلك المكانية ذلك الزمان الحقيقي أو الديمومة التي لا تدرك بجلاء إلا بواسطة الحدس، ويرى برجسون أن إضفاء المكانية للزمان أو الديمومة ليس من عمل الحدس وإنما من عمل العقل، ولك المقل - وهو في مرتبة أدني من الحدس عند برجسون – الذي لا يدرك من الديمومة إلا ظلالها. يقول برجسون وأن الزمان المتصور بالعقل ان هو إلا مكان وأن العقل لا يدرك من الديمومة الا عقيقتها لا يدرك من العقل العقل لا يدرك من الديمومة الا علي الديمومة الا عقيقتها لا يدرك من الديمومة الا حقيقتها لا عدرك من الديمومة الا عقيقتها لا يدرك من الديمومة الا عقيقتها لا يدرك من الديمومة الا حقيقتها الهيمومة الا عقيقتها الهيمومة الا عقيقتها الهيمومة الا عقيقتها المناه ال

<sup>18.</sup> Ibid: P. 134.

<sup>19.</sup> Ibid: P. 137.

<sup>20.</sup> Ibid: P. 134.

<sup>21.</sup> Bergson, H,: La pansée et la Mouvant. P. 25.

ولقد وقف برجسون ضد كل مادية مكانية، وضد كل تقسيم وبجزىء لأن ما يقبل القسمة وهو المادة ليست وجوداً خالصاً كالديمومة الحية، التى هى شعور وكيف خالص. يقول برجسون أن هناك عنصرين فى الحركة : المكان الذى يقطع (المادى المنقسم) والفعل الذى بواسطته يقطع ذلك المكان الأوضاع المتنالية، والمركب من هذه الأوضاع. فالعنصر الأول من هذين العنصرين كم متجانس، بينما العنصر الثانى لا حقيقية له إلا فى شعورنا فهو - إذا شئنا - كيف أو شدة.

إلا أن الكسندر يرى أن مثل هذا الموقف البرجسونى قد تغافل عن علاقة الزمان بالمكان، وعن علاقة المشتد بالكم، وعن علاقة النفس بالجسم، وعلاقة الباطن بالخارج، وفي علاقة الحياة بالمادة على المستوى الكونى الكبير. ومع ذلك فإن الكسندر يذكر وأنه ما من أحد قدم خدمة للميتافيزيقا مثل ما قدم برجسون وذلك في إعتباره أن الزمان هو الحقيقة القصوى» .

# ونستطيع الآن ومما تقدم أن نخلص إلى النتائج التالية :

- (أ) الزمان العقلى هو زمان التجربة الداخلية، أو زمان الحس الباطن، وهو يتمايز عن الزمان الفيزيائي ... زمان التجربة الخارجية أو زمان الحس الظاهر. والزمان العقلى هو الديمومة التي يحياها العقل في صيرورة أفعاله وعملياته وحالانه الداخلية .. هو الزمان النفسي أو السيكولوجي الواعي العيني المشخص.
- (ب) والمكان العقلى هو مكان التجربة الداخلية أو مكان الحس الباطن مكان الاستبطان أو التآمل الذاتي الذي يحياه العقل في امتدادية حالاته وإحساسه وتجاربه.
- (ج) إن التجربة الداخلية التي يحياها العقل زمانياً ومكانياً في ديمومة وجوده والمتداديته، تشتمل إلى جانب الناحية الذاتيه على ناحية موضوعية خارجية لأن العقل يتأمل ما هو خارج عنه. ويمكننا أن نقول أن العقل يستبطن ذاته في

التجربة الداخلية، بتأمل موضوعاته وهى الأشياء التى تدخل فى نطاق شعوره وعجربته الذاتية، وهذا هو التأمل الخارجى أو الادراك الحسى الذى يحياه العقل عجربة داخلية فى فعل تأمله للموضوعات الخارجية، ومن هنا فالتجربة الداخلية للوجود النفسى أو العقلى لا ينفصل فيها الوجهان الذاتى والموضوعى، فالتأمل الباطن والتأمل الظاهر يعبران عن وجهين لنفس التجربة الداخلية فى العقل أو الذات الشاعرة.

- (د) إن العقل زماني الوجود أو أن الزمان أساس بنيته وتكوينه ونسيج وجوده، فالعقل متصل من الحالات والعمليات والافعال والحادثات الشعورية فهو يحيا ديمومة حيه في صيرورة حالاته التي لا تكف أبداً عن الحركة والتحول فديمومته المتصلة والمستمرة بجريبية واقعية مستشعره وشعورية.
- (هـ) وكما أن العقل زمانى الوجود فهو أيضاً مكانى فنحن نحيا استبطاننا الذاتى أو تجربتنا الباطنية مكانياً ممتلئاً بالحادثات العقلية، فالعقل فى نسق الكسندر يحيا مجربته الداخلية أو يعيش ذاته مكانها فى امتدادية أفعاله وحالاته، فهو امتدادى الطابع.
- (و) ليس ثمة فصل بين زمان ومكان العقل، فالزمان العقلى مكانى، والمكان العقلى زمانى، وأكثر من هذا ليس ثمة انفصال بين زمان العقل ومكانه وبين زمان الموضوعات الخارجية ومكانها. فهناك تطابق بين الزمان والمكان العقلى وبينهما بالمعنى الفيزيائي.
- ( ز) ولما كان الزمان المكانى العقلى متطابقاً مع الزمان المكانى الفيزيقى، فإنهما يتطابقان في الملامح التجريبية ولا خلاف بينهما إلا في كون الزمان المكانى العقلى متناهياً.
- (ح) والزمان المكانى العقلى متناه بإعتبارة ولا متناه بإعتبار آخر، فهو متناهى من

حيث أننا كاتنات متناهية، ولا متناهى من حيث اتصاله بالزمان المكانى الفيزيائي اللامتناهى، فإتصاله بمثل هذا الأخير يشارك في خاصية الأب وطبيعته. واللامتناهى هنا في الخارج وليس في الفكر كما زعم ديكارت حينما قرر أن و اللامتناهى أو الكامل هو الأول وبالذات، وفي أفكارنا (٢٣).

- (ط) الزمان المكانى العقلى حركة بلا توقف صيرورة مستمرة والزمان مصدر الحركة في المكان والمكان محل الحركة ولا وجود للسكون.
- (ى) ليس ثمة زمان خال أو مكان خال فى العقل لأنه ليس ثمة زمان بلا مكان ولا مكان بلا زمان وليس ثمة زمان مكانى عقلى بغير الحادثات العقلية الزمانية المكانية.
- (ك) إن الزمان المكانى العقلى تاريخى تماماً كالزمان المكانى الفيزيائى، فهو تقدم خلاق من الماضى خلال الحاضر إلى المستقبل. فالمكان العقلى ليس ممتلئاً بآن واحد، أو عدة آنات، إنه ممتلىء بآنات الماضى والحاضر والمستقبل. والماضى هذا من شأن الذاكرة، لقد قرر برجسون وأن الشعور إنما يعنى أولا وبالذات الذاكرة (٤٢٠) و وأن الشعور هو حلقة وصل بين ما كان وما سوف يكون، وهو جسر يربط بين الماضى والمستقبل، (٢٥٠). والكسندر يقبل هذا، ولكنه يعيب على برجسون عدم تفرقته بين التذكر كفعل حاضر وبين مادة التذكر أو موضوعه من الذكريات التي هي ماضى.
- (ل) الزمان المكانى المقلى واقعى أو بجريبى وهو من ثم حقيقى أو وجودى وليس صورياً كما أنه ليس مقولة فكرية أو شرط للمعرفة.
- (م) الزمان المكانى العقلى أولى، ولكن الاولية هنا ليست على غرار أولية كانط بإعتبارها سابقة على التجربة ومشتقة من الذهن أو الذات العارفة، بل أنها

25. Ibid: P. 6.

<sup>(</sup>۲۳) عشمان أمين : ديكارت، ص ۱۷۹.

<sup>24.</sup> Bergson, H: Energie spritiuelle. P 5.

أولية مشتقة من التجربة الخارجية التي هي متطابقة أو عينية معها، ويجب أن نعلم أن أولية الزمان المكاني العقلي لا تؤسس أولانية العقل، أو سبقة على التجربة أو العالم الخارجي .. عالم الزمان المكاني ليست له الأولوية إلا بإعتباره جزءا من الزمان المكاني اللامتناهي الواحد، الأول وبالذات.

- (ن) والزمان المكان العقلى موضوعى، فهو بإعتباره جزءاً من الزمان المكانى الفيزيائي أو باعتبار أن الحس الباطن مطابقاً للحس الظاهر ويرتبط به وبإعتباره متطابقاً في الملامح مع الزمان المكانى الفيزيائي فإنه يكون من ثم موضوعياً.
- (س) والزمان المكانى العقلى بسيط، ولكنه ليس بأبسط من الزمان المكانى الفيزيائى وهو على هذا النحو لا يرد إلى الزمان المكانى الفيزيائى ولا يعرف إلا أبتداء منه فقط، بينما الزمان المكانى إلفيزيائى بسيط بساطة كاملة لا يمكن رده إلى غيره لأنه ليس ثمة ما هو أبسط منه، كما أنه غير قابل للتعريف.

### ٣ - الزمان المكاني الرياضي

يبدأ الكسندر في تناوله للزمان المكاني الرياضي Mathematical space-time ببيان أن الهندسات المعتادة سواء منها الاقليدي أو غير الاقليدي لم تتناول مسألة إتصال الزمان بالمكان أو إنفصالهما، ولم تعط في هذه المسألة حلاً قاطعاً أو نظرية محددة. ومع ذلك فالهندسات تميل إلى معالجة الزمان بذاته رغم أنه يكون عنصرا من عناصر الحركة التي تغترض وجود المكان، كما لو كان هناك إنفصال بينهما، وليس ثمة شيء في تاريخ الهندسة يشير إلى أن المكان نسق من النقاط الساكنة، أو أن الزمان سريان متتابع على وتيرة واحدة دون أن يكون له أي موضع أو أي مكان (٢٦).

ولا يقبل الكسندر قول ديدكند Dedekind وهو من أعلام حركة رد الهندسة إلى الحساب الذي يقرر فيه «أن الاعداد – والهندسة ترد إليها خلق وإبداع حر

<sup>26.</sup> Alexander: Space-time and Deity. Vol. I. P. 145.

للعقل البشرى، (۲۷) فطبقاً لالكسندر تكون نقاط المكان نابعة عن الواقع التجريبي، ويكون إتصال هذه النقاط مخليلاً وتعميقاً لواقع الاتصال المحسوس. وليس ثمة أى دور لخلق عقلى، أو ابداع ذهنى، فالرياضيات لا تنبع عن العقل بإعتباره مصدرها وخالقها، إنها تنبع عن وحدة أخرى ذات طابع بجريبي هي وحدة الزمان المكانى الفيزيائي التي رأينا أن الزمان المكانى العقلى يود إليها أيضاً.

ويجيب الكسندر على السؤال القائل: ما الذى يجعل النقط المكانية متصلة عند الرياضيين وما هو محك هذا الاتصال يجيب بقوله أن النقاط المكانية تكون متصلة لأنها ليست مجرد نقاط ولكنها آنات زمانية في نفس الوقت، إن الزمان هو الذى يميز نقطة مكانية عن الأخرى، وهو الذى يربط أيضاً بين هذه النقاط، فالنقطة ليست في الحقيقة ساكنة ولكنها في غول وحركة (٢٨).

إن نقاط المكان وآنات الزمان حينما تفسر تفسيراً سليماً ليست مبتدعات خيال أو ابتكارات فكر، بل أنها المكونات الاساسية للمكان والزمان، تلك المكونات التى نصل اليها بالتخيل من جهة، وبالتصور من جهة أخرى . فنحن نتخيل ونتصور أن المكان مكون من نقاط، وأنه يمكن أن نقسمه إلى نقاط وأن نسير في عملية التقسيم هذه إلى ما لا نهاية كما نتخيل ونتصور المكان بإعتباره كلاً متكاملاً من النقاط المتصلة وهاتان وجهتان لشيء واحد : فكل نقطة مكانية تكون فردية Singular من جهة ثانية، وبالمثل أشكال الهندسة كالخطوط المستقيمة، والمثلثات والمربعات ... الخ تنتقى أو تختار من المكان الكلى، وتكون فردية بإعتبارها وحدها، وعالمية من حيث إتصالها وإنبثاقها عن مكان كلى وهذه النقاط المكانية ليست من صنع العقل أو الفكر ولكنها تكتشف بواسطته (۲۹).

<sup>27.</sup> Ibid : P. 146.

<sup>28.</sup> Ibid: 143.

<sup>29.</sup> Ibid: P. 151.

ويستخلص الكسندر من هذا أن الاشكال الهندسية هي إختيارات مثالية Selections من المكان، وهي مع ذلك أجزاء حقيقية من ذلك المكان ولنا أن نسأل هنا ما هي علاقة المكان الامبيريةي بالمكان الهندسي أو الرياضي؟ يجيب الكسندر إنهما نفس المكان ولكن الهندسة تعالج المكان بطريقة مختلفة عن تلك التي تعالجه بها التجربة الامبيريقية وإن قيل أن المكان الأمبيريقي يدرك عن طريق الحواس، بينما الأشكال الهندسية نصل إليها عن طريق التجريد، فإن الكسندر يعارض هذا تماماً: إذ ليست لدينا حاسة خاصة بالمكان أو الزمان أو الحركة فنحن ندرك هذه من خلال الأشياء التي تملاء الأمكنة والازمنة وهذه ليست موضوعات ندرك الحسي، كما تدرك الأشجار والمنازل أو الأشياء مثلاً من خلال الأسياء التي تملأ الموضوعات الحواس ... أي خلال الأشياء التي تملأ الأمكنة التي تملأ الأمكنة وهي لا تدرك لا بالحواس وإنما خلال موضوعات الحواس ... أي خلال الأشياء خلال اللمس والبصر والأشياء التي تتخلل المكان نستطيع أن نحصل على هذا، إن خلال اللمس والبصر والأشياء التي تتخلل المكان نستطيع أن نحصل على هذا، إن المكان والزمان والزمان والوم كة أكثر أولية من المدركات الحسية، وهي لا تدرك بالحواس.

كذلك لا يوافق الكسندر على أن الاشكال الهندسية نحصل عليها من الموضوعات المادية عن طريق عملية التجريد Abstraction أننا نحصل عليها بعملية إختيار أو انتقاء Selection من المكان.

إلا أن ثمة إختلاف رئيسى بين مكان الوجود الامبيريقى أو الفيزيقى وبين المكان الهندسى أو الرياضى، فالهندسة تخذف الزمان من المكان أو تدخله فى المكان بواسطة حيلة شبه مكانية بإستخدام الاحداثى الرابع وهو إحداثى الزمان، أما المكان الفيزيقى فهو مرتبط بالزمان إرتباطاً لا ينفك كما بيننا.

وعلاوة على هذا الاختلاف فالهندسة تصويرية بحته، فالنقطة التي تتحدث عنها ليست أكثر من نقطة زمانية، ومن ثم فهذه النقطة تكون كغيرها تماماً من

<sup>30.</sup> Ibid: PP. 152-153.

النقاط ومن المستحيل على هذا النحو أن نتبين نقطة عن أخرى وكذلك حينما تتحدث الهندسة عن الدائرة، فإنها لا تتحدث عن دوائر متمايزة، بل عن دائرة واحدة وتكون كل الدوائر على منوالها. أما المكان الفيزيقي فإن نقاطه تتمايز لآنها آنية Point-instant أي يكون لكل نقطة الآن أو عدة الأنات التي تميزها عن الآخرى وكذلك الأمر بالنسبة لكل مكان زماني فيزيقي آخر.

إن الهندسة معنية لا بالمكان فهذا هو إهتمام الميتافيزيقا وإنما بالأشكال في المكان الهندسة معنية لا بالكان المكان المتحايزة والتجريبية لذلك المكان المادى الاولى، إن الهندسة علم تجريبى، وتكون الأشكال الهندسية مادة هذا العلم الذى يحاول مشل أى علم بجريبى أن ينسج هذه الأشكال في نظام متسق (٣١). أما الميتافيزيقا فهى لا تتناول المكان ذاته، ما هو ؟ وما هى طبيعته ؟ ولما كان ذلك المكان الذى تتناوله الميتافيزيقا هو نفسه الذى تختار منه الهندسة أشكالها فإن النتيجة تكون وأن ليس هناك مكانان للهندسة، ومكان امبيريقى، ولكن ما يوجد مكان واحد One Space تتناوله الهندسة والميتافيزيقا من منظورين مختلفين، فإهتمام الهندسة يكون بالأشكال التي ليست سوى التباينات الامبيريقية للمكان الاولى، وإهتمام الميتافيزيقا يكون بطبيعة المكان ذاته.

ودلیلنا علی أن الهندسة تهتم بالاشكال التی نختارها من المكان أن هناك مندسات كثیرة ولكن لا یوجد إلا مكان واحد There are many geometries عنما فيری الكسندر إننا نقع في خطأ لغوی حینما فيری الكسندر إننا نقع في خطأ لغوی حینما نتحدث عن هندسة إقلیدیة للمكان الواحد الامبیریقی فكثرة الهندسات إذن لا تشیر إلی أن هناك أكثر من مكان امبیریقی، وفی كلمة واحدة تقرر أن ثمة هندسات كثیرة وإن لم یكن إلا المكان الواحد.

<sup>31.</sup> Ibid: P. 154.

ويذكر الكسندر أن البعدية Demensionably هي فكرة من أفكار النظام Order والنظام مترابط مع فكرة العلاقات Relations وهو يذهب إلى أن المتافيزيقا يمكن أن تقدم النظام والعدد Numbers بإعتبارهما مشتقين من الزمان المكانى ومتوقفين عليه، وإذا لجأنا الآن إلى الرياضيات فإن فكرة العلاقات كما تتناولها الرياضيات ذاتها تشير إلى هذا المتصل الزماني المكاني. إن العلاقات بين أجزاء المكان هي أيضاً أمكنة ونفس الشيء ينطبق على الزمان، فإذا كانت أجزاء المكان نقاطاً فإنها تترابط بواسطة النقاط المتداخلة، وإذا كانت أجزاء الزمان آنات فإنها تترابط الآنات المتداخلة .. ويمكن أبعد من ذلك أن تترابط الأزمنة والامكنة بواسطة النقاط المتداخلة بينهما بحيث نحصل في النهاية على الزمان المكاني.

وعلى هذا النحو (يكون المكان كإمتداد والزمان كديمومة منظومين داخليين، وهما نظامان : الواحد للتساوق في الوجود والآخر للتتابع، ذلك لأن النظام علاقة، وعلاقة شمولية بداخل الامتداد والديمومة أو بالأحرى بداخل الزمان المكاني (٣٢).

ويعود الكسندر في كتابه الأول من المجلد الأول عن المكان والزمان والألوهية الى تلخيص ما سبق أن عرضه مستخلصاً النتيجة النهائية فيقول: وإننا نعالج سواء في الفيزيقا، أو في الرياضيات، بدرجات متفاوتة من المباشرة نفس الزمان والمكان الواحد، والزمان والمكان مترابطان في كل واحد وإنهما نفس الحقيقة التي تعالج بكيفيات مختلفة، فالزمان المكاني الفيزيائي هو ما يستبطن كزمان مكاني عقلي أو نفسي، ورغم أن الرياضيات تبدو وكأنها تبتعد بتعميماتها عن الزمان المكاني الفيزيائي، فإن علم الرياضة جمتليء بخواص هذا الزمان المكاني الفيزيائي ...، وإذا سألني سائل ما الذي تعنيه بالمكان والزمان، هل تعني به المكان والزمان بالمعني الفيزيقي، أي الامتداد والديمومة أم الزمان والمكان بالمعني العقلي الذي تخبره في عقلك، أم نظم العلاقات التي تبحثها الرياضيات؟ فإن الاجابة تكون: أن ما أعنيه هو كل هذا بلا تفاوت، وذلك لأنها جميعها تعني حقيقية واحدة في النهاية (٣٣).

<sup>32.</sup> Ibid: P. 168.

<sup>33</sup> lind : P. 180.

### ٤- الزمان المكانى والمقولات

وضع الكسندر نظرية مفصلة للمقولات Categories في إطار نظرية الزمان المكاني فللأشياء إلى جانب كونها تشغل الزمان المكاني، عدد كبير من الخصائص والصفات التي يمكننا أن نميز بين فتتين منها بوضوح: تلك التي تتغير من شيء إلى آخر، وتلك التي تنتمي أساساً إلى الأشياء جميعاً. أما الأولى المتغيرة فتسمى بالكيفيات Qualities أو الصفات، وأما الثانية الثابتة فتسمى بالمقولات . (٣٤) Categories).

الكيفيات خصائص أو صفات تجريبية، أما المقولات بإعتبارها المكونات الأساسية الكلية لما هو معطى في التجربة فإنها خصائص أولية Apriori غير بجريبية الأساسية الكلية لما هو معطى في التجربة فإنها خصائص أولية Non-Emprical أو مقولية Categerical ولا يعنى قولنا أن المقولات غير بجريبية عند الكسندر أنها ليست مختبرة أو بجريبية بل الأمر على النقيض من هذا، إذ أن هذه الأولية أو المقولية هي المكونات الأساسية والبنيوية لكل ما هو مختبر أو بجريبي أو النولية أو المقلل على الفطاء تماماً مثلما يطلق على الفلسفة إسم البحث التجريبي فيما هو غير بجريبي، أو إنها الدراسة الامبيريقية لما هو أمبيريقي (٣٥).

والمقولات عند الكسندر هي على هذا النحو أساس كل الحقيقة التجريبية أو الوعى التجريبية، وهي الدعامة الضرورية لكل حقيقة بجريبية، يقول متس: وإن المقولات تتشابك دائماً في كل شيء وتتغلغل فيه وتملؤه وأبرز صفاتها هو قدرتها على التغلغل، التي لا تمتد إلى الأشياء الخارجية المادية بل أيضاً إلى الحياة الروحية النفسية، وهي ليست صوراً ذائية للذهن، أو مجرد وظائف للذهن تطبق على الأشياء وإنما هي عوامل موضوعية تكون الأشياء وتعطى معها وفيها. وهي ما

<sup>(</sup>٣٤) رودلف متس : الفسلفة الانجليرية في مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، س ٧٧٣.

<sup>35.</sup> Alexander, S.: Space - Time. and Deity. No. I. P. 187.

يتبقى عندما تنزع عن الآشياء صفتها الحسية وغيرها من الصفات ... وهى الصورة أو الصفات الأساسية للزمان المكانى بقدر ما يتسرب هذا إلى الوجود المتناهى وإتخذ شكلاً فى الظواهر الجزئية أما المكان الزمانى نفسه، فهو بوصفه الاصل اللامتناهى لكل شيء متناه، لا يكون قد إتخذ شكلاً مقولياً بعد، ولكن سرعان ما يبدأ تغلغل المقولات فيه مع بادرة لظهور الأشياء المنفصلة (٣٦).

وعلى هذا النحو يقرر الكسندر أن المقولات أولية وهى بمعنى ما، كلية ضرورية لكل الاشياء التى فى العالم، وهى أيضاً ملامح لكل الحادثات فى التجربة الانسانية العقلى منها والفيزيقى، وأنها ظهرت مع البدايات الأولى لإنفصال الأشياء وسوف تبقى أبداً لأنها الصفات الاساسية للزمان المكانى (٢٧).

ولا يوافق الكسندر على الموقف الكانطى بصدد المقولات، ذلك لأن كانط أحال المقولات كما أحال صورتى المكان والزمان إلى العقل بوجه عام، فهو قد أحال المقولات إلى قوة الفهم الصورى، وأحال صورتى الزمان والمكان إلى قوة الحساسية الصورية والقوتان إلى جانب قوة النطق الصورى هي القوى الثلاث للعقل الخالص عنده. والكسندر لا يوافق على هذا وهو يرى أن الفصل بين صورتى الحساسية الصورية (المكان والزمان) وبين مقولات الفهم الصورى هو فصل غير مشروع، كما يرى أن الزمان والمكان والمقولات عن الواقع التجريبي هو فصل خاطىء تماماً. ويرى تبعاً لهذا أن المقولات ليست صوراً للعقل، إنها تعبيرات عن طبيعة الزمان المكاني وهي متباينة عن جميع الاشياء وبوجه خاص العقول. إن المقولات عند الكسندر قد نشأت عن تزاوج الزمان والمكان، وأصبحت بمشابة المقولات عند الكسندر قد نشأت عن تزاوج الزمان والمكان، وأصبحت بمشابة خصائص لكل ما يتناسل عن الزمان المكاني بما فيها العقل ذاته (٣٨).

ويسدأ الكسندر قائمة مقولاته بمقولات الذاتية Identity والاختلاف

<sup>(</sup>٣٦) رودلف متس : الفسلفة الانجمايزية في مالة عام، ص ٢٧٣.

<sup>37.</sup> Wright, W.: A History of modern philosophy. P. 584.

<sup>38.</sup> Alexander: Space-time and Deity. Vol. I. PP. 190-193.

Diversity والوجود Existence هذا ومقولة الذاتية لها معاني أربعة:

أ- الذاتية العددية : Numerical Identity وهي ذاتية الشيء مع نفسه بإعتباره واحداً.

ب- ذاتية النوع : Identity of kind وهي ذاتية نوعية فالكلب حاصل على ذاتية نوعية بالنسبة إلى غيره من الكلاب.

جـ- ذاتية فردية : Individual Identity وهي تتضمن الذاتية العددية والنوعية، فالفرد واحد بالعدد، وينضم إلى ذات نوعه.

د - ذاتية جوهرية : Substantial Identity وهي ذاتية عددية فردية كالشخص.

وبالتطبيق على النقطة الانية تكون الذاتية العددية متطابقة مع شغل هذه النقطة الآنية لمكان زماني.

أما مقولة الاختلاف فهى شغل هذه النقطة الآنية لمكان زماني آخر أى لمكان آمر أو آخر بزمانه. فالشيء يختلف عن الآخر أو كلما شغل نقطة آنية مختلفة عن الآخر أو كلما شغل جزءا من المكان الزماني.

أما مقولة الوجود فهى تتمثل فى شغل النقطة الآنية لأى مكان زمانى (اللاتية) عن أى مكان آخر (الاختلاف) ومن ثم يكون الوجود هو ذاتية الشيء فى علاقته بالآخرين الذين يوضحون إختلافه عنهم.

فالذاتية، والاختلاف والوجود، تنشأ عن الطبيعة الاصلية للزمان المكانى بإعتباره متصلاً Continuum من أجزائه المكانية الزمانية، أو إنها تنشأ من طبيعة أى زمان مكانى (بإعتباره) جزءاً من الزمان المكانى (الكلى) وهو لذلك مترابط مع غيره من الأزمنة المكانية الأخرى (٢٩).

<sup>39.</sup> Ibid: PP. 194 - 195.

ويربط الكسندر بين مقولاته السابقة تلك وبين ما يسمى بقوانين الفكر Dev of thought وهى الذاتية والتناقض والثالث المرفوع ... وهويقرر أن أهم هذه القوانين مو قانون التناقض Law of Contradiction وهذا القانون ينفى عنده شغل جزء من المكان الزمانى مع شغل جزء آخر منه، ف ألا يمكن أن تكون أولا أسوف تشغل نقطتين مختلفتين من المكان الزمانى فى نفس الوقت ومن نفس الجهة. وبإختصار يقرر هذا القانون أن زمانا مكانياً ليس هو نفسه وغيره فى نفس الوقت ومن نفس الجهة أما قانون الذاتية Law of Identity فهو يعنى أن شغل زمان مكانى هو شغل له . فالشىء هو ذاته. يبقى القانون الثالث والأخير وهو قانون الثالث المرفوع Law of Excluded middle فهو يعنى أن شغل زمان مكانى إما أن يكون كذلك وإما أن

ثم تناول الكسندر بعد ذلك مقولات الكلية للمات الكالية المكان والزمان فهو والفردية Individual والفردية Individual والكسندر إن الوجود هو ذاتية المكان والزمان فهو واحد بالمعنى العددى Numerical ، والكلية هي النوع، إنها وجود أو مكون أو موحد الجزئيات، أو أن الجزئيات المتشابهة تشارك فيها، أما الفردية فهي جزئية محددة، وبالمعنى الدقيق تكون كل الاشياء فردية، ثم تشارك في الجزئية وأخيراً تشارك في الكلية، التي هي خاصية مقولية لكل الاشياء. ويرى الكسندر أن كل فردية تشارك في جزئية تفصلها عن سائر الأنواع التي تدخل محت مقولة الكلية.

ويقول الكسندر في موضع آخر وإن مقولة الكلية هي مخديد للزمان المكاني، فكل موجود متناه يمتلك كلية أو ذاتية نوع بقدر ما يمكنه بدون تشويه أو تكرار في الزمان المكاني .. فالكليات الامبيريقية هي مخططات تشكيل الجزئيات التي تتحد في النوع، إنها يمكن أن تسمى بأنماط التشكيل آو بصور الزمان المكاني، وهي ضرورية في أبسط معانيها كصور أو أشكال زمانية مكانية (٤١).

<sup>40.</sup> lbid: PP. 205-206.

<sup>41.</sup> Ibid: PP. 214-215.

إن الزمان المكانى الأم، يبدأ ريشما يتشكل بمقولة الكلية، في إتخاذ صور وأشكال تنحدر من الكلية عن طريق التكاثر وتنوعات الاشكال إلى مقولة الجزئية، ومن هذه الاخيرة تنشأ مقولة الفردية.

ثم ينتقل الكسندر بعد ذلك إلى مقولة العلاقة Relation ، وهو يقرر بصددها أن الموجودات علائقية ، وذلك لأن مجمعات الحوادث مرتبطة ترابطاً لا ينفك خلال الزمان المكاني (٤٢) .. والواقع أن العلاقات العامة القائمة بين الموجودات تنبع من إتصال الزمان المكاني The Continutiy of SPACE-TIME ، وهذا الانفصال امبيريقي نخبره في مجاربنا كما سبق أن أشرنا .

والزمان ليس علاقة وكذلك المكان، إن الزمان والمكان يحتويان كل الوجود بعلاقته، إنهما المادة Stuff الأولى التي تنشأ عنها العلاقات التي تقوم بين الموجودات.

ولنا أن نسأل الآن، ما هي إذن العلاقة التجريبية؟ يجيب الكسندر بأن العلاقات التجريبية المكان والزمان هي نفسها أمكنة وأزمنة ... لأنها مصنوعة من مادة الزمان والكان.

وتترابط المقولات مثل الكلية والجزئية والعلية ... الغ مع مقولة العلاقة كما يمكننا القول بأن العلاقات تكون حقائق خارجية حينما تقوم العلاقات بين أشياء عقلية Mental Things كما تقرر أيضاً أن علاقة التشابه Likeness وعلاقة عدم التشابه Wnlikeness مشتقان من مقولة العلاقة وبينما تشير الأولى إلى تشابه الثانية إلى الاختلافات القائمة داخل أفراد النوع. وكذلك يميز الكسندر بين علاقات أساسية وعلاقات عرضية، فعلاقة الانسان بنوعه علاقة أساسية، ولكن علاقته مع أبنائه أو زوجة تكون عرضية.

<sup>42.</sup> Ibid: P. 238.

وينتهى الكسندر إلى تقرير أن العلاقات هى إتصالات زمانية مكانية بين الأشياء وأن الاشياء فى ذاتها مركبات زمانية ومكانية، ولما كان الزمان المكانى متصلاً فإن الاتصال الرابط الذى يؤسس العلاقة هو إتصال زمانى مكانى (٤٣٦) وإن العلاقات بالأشياء ذات العلاقة هى عناصر فى حقيقة واحدة يمكن أن ننظر إليها على إنها حقائق منفصلة، وإن عمل مقولة العلاقة هو إيجاد علاقة بين أشياء تسمى بحدود العلاقة على الشياء وإلا لكان هناك خلاء بين الأشياء إذا تصورناها وهى مستقلة وغير مرتبطة ومتصلة بعضها بالبعض الآخر. إن الأشياء إذا تصورناها وهى مستقلة وغير مرتبطة ومتصلة بعضها بالبعض الآخر. العلاقات المكنة.

أما مقولة النظام Order فإن الكسندر يقرر أن النظام لو كان مقولة، فإنه يرجع إلى تدخل العقل، ذلك أن العقل، يقوم بمقارنة بين الاشياء حسب خصائصها ويرتبها حسب سماتها. ولكى يتحقق النظام لابد أن تتوفر ثلاثة حدود على الاقل، يكون واحدا منها بين الاثنين الاخرين، أى تكون ب مثلاً بين أ، ج. فالنظام مقولة للاشياء بسبب بينيه Betweenness المواضع في الزمان المكاني.

ويذهب الكسندر إلى أن هذه البنية من الملامح الرئيسية للزمان ، كما أن نقاط المكان يتوفر فيها هذه البنية أيضاً، وينتج عن هذا أن البنية من خصائص الزمان المكانى ، طالما أن الزمان لا يوجد عند الكسندر وهو منفصل عن المكان.

والبينية بإعتبارها خاصية للنظام بمقولة العلاقة. بل ويمكن أن محل مقولة النظام إلى علاقات. والمثال على هذا أن الحدود أبب ،جـ تكون خاضعة لمقولة النظام حينما تكون بينها العلاقة س، فحينما تكون العلاقة س بين أب وتكون نفس العلاقة س بين ب،ج وهكذا يكون هناك نظام تشابهي بين تلك الحدود، وإذا كانت العلاقة في المقدار كأن تكون أكبر من ب،ب أكبر من ج،ج أكبر من دوهكذا فإن النظام هنا يكون مختلفاً عما سبقه (٤٤).

<sup>43.</sup> Ibid: P. 249.

<sup>44.</sup> Ibid: P. 263.

والنظام بتضمن ثلاثة حدود عل الاقل، وأى ثلاثة حدود يمكن أن تؤلف نظاماً بنوع ما من أنواع العلاقات، وكل خط في نظام ما إنما ينظم حسب طبيعة ذلك النظام. ولكن ليس من الضرورى أن يكون كل حد بين Between حدين آخرين، أنه يكون كذلك في اللامتناهيات فقط، أما المتناهيات فإنها تبدأ بحد وتنتهى بحد لا يكونان بين حدين آخرين.

وينتهى الكسندر من مخليله لمقولة النظام إلى قوله أن الوجود بأسره متصل لا متناهى من الزمان المكانى.

وينتقل الكسندر بعد هذا إلى مقولات الجوهر Substance والعلية المحتولات الجوهر Substance والعلية Reciprocity وفيما يتعلق بالمقولة الأولى بجد الكسندر يقرر أن كل الموجودات المركبة من الزمان المكانى هى جواهر وذلك لأن أى جزء من المكان زمانى، أو هو مسرح للتتابع الزمانى، وهذا تتابع ينتشر فى كل مكان. ويمعنى آخر فالأزمنة والامكنة ليست جواهر فى حد ذاتها كما لو كان الجوهر فكرة سابقة ومطبق عليها، إذ الزمان المكانى سابق على الجوهر عند الكسندر بمثابة تحديد لكل الأشياء التى تشغل المكان والزمان.

وذاتية الجوهر ذاتية فردية Individual Identity تبقى وتدوم خلال ديمومة الزمان .. وهذه الذاتية الجوهرية تبقى خلال المتغيرات، وتدوم خلال مقولة الكلية التي تتشكل الأنواع ومقولة الجزئية من خلالها.

ويرى الكسندر أن مقولة الجوهر هذه هى التى بجمعل الكيفيات المتعلقة بالجوهر متصلة، فقطعة من السكر تكون حلوة المذاق، بيضاء اللون، ناعمة الملمس، صلبة التماسك ... الغ، وهذه الكيفيات التى تبدو منفصلة تترابط فى جوهر تلك القطعة. ويذهب الكسندر أن سبب هذا الترابط، وذلك الاتصال هو طبيعة الزمان المكانى ذاته، إذ أنه متصل، ومن ثم فيجب أن تكون الجواهر الموجودة إبتداء منه متصلة مترابطة (٤٦).

<sup>46.</sup> Ibid: P. 276.

Emergence وجدة خلاقة، وتطور مستمر، فالكيف الأعلى Emergence ينبثق طافراً من مستوى الوجود الادنى ويكون عنه كيف آخر أكثر علواً وهكذا(۲۷)، بحيث بمكن أن نطلق على العالم أنه تاريخى وتطورى وكيفى وخلاق. وينتج عن الانبثاق الطافر، والتطور، والجدة المستمرة الخلاقة، إن العالم حركة مستمرة طافرة، تنبثق فيه بإستمرار كيفيات جديدة صاعدة دائماً نحو معراج التناهى الكيفى، وهذا الانبثاق الصاعد في تطور دائم يجعل العالم دائماً غير مكتمل كماله النهائى بل تصعد فيه وتطفر الكيفيات أبداً في صيرورة وإنبثاق لا بتوقف.

ولنحاول الآن أن نحدد معالم هذا الانبثاق الطافر الكيفي، لكي نفهم كيف نشأت الكثرة وكيف وجدت الموجودات إبتداء من وحدة الزمان المكاني.

إن الزمان المكانى اللامتناهى هو ببساطة كاملة الأول وباللات، وقبل كل الموجودات ... إنه رحم التكثر، وأصل المتناهيات التي ما هي إلا تشكيلات متعينة من المادة الأولى الزمانية المكانية الواحدة.

والمادة هى الكيف المنبثق الطافر الأول لمستوى الحركات المحته أو المستوى الزماني المكانى الواحد، المادة الأولى والأصل الأول لكل الموجودات، وتعبر المادة عن نفسها في صفات مجريبية أو كليات مثل القصور الذاتي، والطاقة والكتلة.

والمستوى التالى من مستويات الكيفيات التجريبية المنبثق والطافر عن مستوى المادة ويعلوه هو مستوى الكيفيات الثانوية Secondary quntities كالالوان والاصوات والطعوم والروائح وما إلى ذلك. والكيفيات الثانوية لا تنتمى في نسق الكسندر إلى العقل أو الذات ... إنها تنتمى إلى الأشياء والموجودات، فما ندركه حقيقة في العالم هو الاشياء الملموسة أو المسموعة أو الأشياء الملونة وهكذا.

<sup>67.</sup> Ibid: Vol. III. P. 46.

والمستوى التالى الذى يتلو ويعلو مستوى المادة بكيفياتها الثانوية وينبثق طافراً عنها هو الحياة النانوية وينبثق طافراً عنها هو الحياة الخياة عند الكسندر وإنبثاق طافر عن تركيبة فيزيو كيميائية Physico - Chemical مرتبطة بالمستوى المادى، (٦٨) وهنا يستعين الكسندر بقول هالدان Haldane وأننا يجب ألا نخطىء القياس المتوازن بين المادة والطاقة التي تدخل وتخرج من الجسم (٦٩) ومعنى عبارة هالدن أن الطاقة Pnergy تتخلل الماديات ومتوازنة معها، والطاقة ما هي إلا الحياة.

والعقل Mind أو الوعى أو الشعور هو أعلى مستوى منبثق أو طافر عن المستوى الادنى وهو الحياة، ذلك المستوى الذى يعود بدوره إلى المادة بكيفياتها. ودليل الكسندر على هذا هو أن العقل لا يستطيع أن يعمل إلا بشرط ترابطه بجسد حى، فكل ما هو عاقل أو شاعر لابد أن يكون حياً، والحياة ترتبط بجسد أو مادة. وينتج عن هذا أن العقل في نسق الكسندر ليس وجوداً قائماً بذاته، يختلف في طبيعته أو حقيقته عن سائر الموجودات الاخرى، إن العقل إنبثاق طافر عن الحياة، هو الأنا الشاعر بوجوده في الزمان المكاني، وهو ناتج عن تلك الوحدة المكانية، التي نتجت عنها الموجودات: وهو وإن إختلف عن الموجودات الاخرى فالاختلاف لا يكون هنا إلا بالنوع أو الكيف الذي يضعه في أعلى ما نعرفه من سلم التناهي التجريبي.

وما القول الآن في الألوهية Deity: يقول الكسندر .. يعرض العالم إنبثاقاً طافراً لمستويات متتابعة من الموجودات المتناهية كل مع كيفه الأمبيريقي المتميز له. وأعلى هذه الكيفيات المعروفة لنا هو العقل أو الشعور والألوهية هي الكيف الامبيريقي الاعلى التالي لأعلى كيف نعرفه (٧٠).

ومادامت الألوهية كيف أعلى لكيف تالى لمستوى العقل، فإنها لابد وأن تكون

<sup>68.</sup> Ibid: P. 62.

<sup>69.</sup> Haldane, J.S.: Mechanism, life. and personality (London 1913). P. 36.

<sup>70.</sup> Alexander, S.: Space-Time and Deity Vol. II. P. 345.

الفعل متصلاً دائماً برد الفعل.

ونأتى الآن إلى معالجة الكسندر لمقولتى الكم Quantity والشدة Intensity ويسميهما الكسندر أيضاً تمشياً مع كانط بمقولتى الكم الممتد الكسندر أيضاً تمشياً مع كانط بمقولتى الكم الممتد Intensive quantity ويؤكد الكسندر منذ البداية إنهما ليسا من التصورات المطبقة على الأمكنة والازمنة أى أن الزمان المكانى لا يخضع لهماء لأنهما ليسا سابقين عليه ولكنهما عبارة عن ملامح للأشياء التى نشأت وتركبت عن الزمان المكانى.

والكم الممتد هو شغل أى مكان بزمانه، أو حدوث أى مكان فى زمانه، ونفس الامر ينطبق على الزمان، حيث يكون الكم الممتد هنا هو شغل أى زمان بمكانه، أو حدوث أى زمان فى مكانه والمكان الذى يشغل هو الطول أو المساحة ... الخ والزمان الذى يشغل هو الديمومة، وينتج عن هذا أن المكان الاكبر يشغل بزمان أكبر، والزمان الاكبر بمكان أكبر، أى كلما زاد أو نقص كلما زاد الزمان أو نقص ... فالكمية هنا متعادلة بين الزمان والمكان (٥١).

أما الكم المشتد فهو حدوث أماكن مختلفة في زمان واحد، أو شغل نفس المكان بعدة أزمنة مختلفة ... وهنا يشغل الزمان الواحد أماكن أكثر أو أقل حسب سرعة حركته أو بطئها، أو يشغل المكان بزمان أكثر أو أقل حسب سرعة الحركة أو بطئها ... وبالجملة فإن الزمان يملأ هنا بمكان متساو أو متعادل معه، كما أن المكان بملأ بزمان غير متكافىء معه على عكس الكم الممتد (٥٢).

وينتج عن هذا أن الكم الممتد يمكن قياسه مباشرة وبسهولة، لأنه عبارة عن تعادل وتساو وتكافؤ تم بين الزمان والمكان، أما الكم المشتد فلا يمكن قياسه إلا بطريقة غير مباشرة، تستخدم فيها آلات معقدة وطرقاً مركبه ومعامل إرتباط دقيقة.

<sup>51.</sup> Ibid: P. 304.

<sup>52.</sup> Ibid: P. 306.

ويرجع ذلك إلى عدم التحديد فهو يتعلق بالكم المشتد إذ المكان يشغل بزمان أكثر أو أقل ومن هنا تكون أو أقل ومن هنا تكون صعوبة قياس الكم المشتد (٥٣).

وينهى الكسندر حديثه عن هاتين المقولتين بقوله أنه خلافاً على ما ذهب إليه كانط من أن هاتين المقولتين من عمل العقل فإنه يبدو واضحاً تماماً أنهما من عمل الطبيعة الفيزيقية ذاتها بما نشأت عنه من زمان ومكان وحركة، إذ الزمان المكانى كاف وحده، وهو يحتوى على المبدأ المحرك (الزمان) وعلى الكم (المكان) وهو يقوم بعمله دون حاجة إلى العقل أو حتى قبل وجود العقل (٥٤).

ويتناول الكسندر بعد ذلك مقولة الكل والاجزاء Whole and parts ومقولة العدد العدد الكسندر فيما يتعلق بالمقولة الأولى أن كل موجود هو العدد العدد A whole of parts ويرجع هذا — حسب النسق الكسندرى وكل من أجزاء A whole of parts ويرجع هذا — حسب النسق الكسندرى الملتزم بالزمان المكاني — إلى أن الزمان يحلل المكان إلى أمكنة، وأن المكان يمكن الزمان من أن يحلل إلى أزمة، وكل منهما كما رأينا من قبل — يصون الآخر (٥٠). فالمكان يمد لحظات الزمان بالاتصال كما يمنع الزمان ذاتية وتماسك المكان. ومعنى ذلك أن الزمان يعمل على بخرىء الزمان وتخليله كما يعمل على إتصاله، كما أن المكان يعمل على بخرىء الزمان وتخليله كما يعمل على إتصاله. يقول الكسندر أن والزمان يحلل المكان إلى أجزاته مباشرة بتمييزه إلى أمكنة متتابعة، والمكان يحلل الزمان إلى أجزاته بطرق غير مباشرة ويجعله كلا من أجزاء، الكل الذي بدونه لا تكون هناك أزمنة منفسصلة» (٥٠) إلاأن الكسندر يرى أن الزمان والمكان في ذاتهما ليس لهما أجزاء، وأن هذه التجزئه إنما تنجم عن تخليل الزمان المكان، ويخليل المكان للزمان، فهما إذن مدينان في بخزيههما الواحد للآخر،

<sup>53.</sup> Ibid: P. 309.

<sup>54.</sup> Ibid: P. 311.

<sup>55.</sup> Ibid: P. 312.

<sup>56.</sup> Ibid: P. 312.

لأنهما يقسمان، الواحد منهما الآخر، ومع هذا فإن الكسندر يعطى الزمان دوراً رئيسياً إذ يقرر وأن الزمان يلعب في هذا التقسيم الدور المباشر بزمام القيادة، (٥٧).

إن كل شيء - يقول الكسندر - هو في نهايته قطعة من الزمان المكاني A وهذا أمر piece of space time وهذا أمر أجزاء يتكون منها الكل Whole وهذا أمر أمبيريقي يتعلق بالتجمعات الامبيريقية وإنقسامها إلى كليات وما يندرج مختها من جزئيات.

أما مقولة العدد فإنها مقولة تتعلق بتكوين المركب في علاقته بأجزائه، وتتولد عن التمييز المتصل للأجزاء في المكان والزمان داخل الكلى الزماني المكاني. ويمكن إعتبار هذه المقولة على إنها بمثابة خطة لتقسيم الكل إلى أجزائه، أو تأليف الاجزاء في كل (٥٨).

وكل الموجودات عند الكسندر ذات طبيعة عددية أو تختوى على العدد، لأنها في شغلها لزمان مكاني تشغل أجزاء من المكان متصلة بأجزاء من الزمان ولا يهمنا هنا ما إذا كانت الاجزاء متساوية أو غير متساوية. وما إذا كانت متجانسة أو غير متجانسة، وما إذا كانت الكليات لها نفس المدى الزماني أم لا (٥٩)، إننا ننظر هنا إلى الموجودات من حيث كونها اعداداً فحسب.

وعلم الحساب عند الكسندر هو علم امبيريقي، موضوعه الاعداد والعلاقات القائمة بينهما (٦٠) وهو علم امبيريقي يعد الموجودات الامبيريقية التي تشغل الزمان المكاني، وهذا الأخير رأينا من قبل أنه فيزيقي.

وينتهى الكسندر بصدد مقولة العدد إلى تقرير أن هذه المقولة التعلق بكل للوجودات ككليات ذات أجزاء في الزمان المكانى، وإنها ترتبط بالعقل والأفعال

<sup>57.</sup> Ibid: P. 313.

<sup>58.</sup> Ibid: P. 313.

<sup>59.</sup> Ibid: P. 313.

<sup>60.</sup> Ibid: P. 313-319.

العقلية بنفس المعنى الذي ترتبط به بالأشياء الخارجية) فهي مقولة شاملة متعلقة بجميع الموجودات الداخلي منها والخارجي.

وآخر مقولة في سلسلة المقولات الاكسندرية هي مقولة الحركة الحركة والحق أن الزمان المكاني معادلان للحركة عند الكسندر، يقول الكسندر «أن الحركة أو المكان أو الزمان ذات طابع أولى Apriori لا أمبيريقي Non-empirical «والحق أن مقولة الحركة هي تعبير آخر عن الحقيقة القائلة بأن كل موجود هو قطعة من الزمان المكاني، (٦١).

ولكن إذا كانت الحركة على هذا النحو مقولة، فإن الزمان المكانى ليس مقولة، ذلك لأن الزمان المكانى هو المادة الأولى الوحيدة One stufi التى تتكون منها كل الأشياء ... وقد يفهم من هذا أن الحركة جزء من الزمان المكانى وليست مقولة ... وهنا يقرر الكسندر أن هذا سوء فهم لطبيعة المقولات، ذلك لأن المقولات ليست صفات للأشياء ولكنها تحديد عينى لكل زمان مكانى، فالوجود هو شغل أى زمان مكانى، والكلية خطة منظمة لزمان مكانى، وكذلك تكون الحركة مقولة بمعنى مكانى، والكلية عينى للزمان المكانى وليست صفة للأشياء كصفة الحلاوة أو المرارة أو غيرها من الصفات المتغيرة.

ويقرر الكسندر أن الحركة بإعتبارها محددة في نوع خاص من الحركات تكون ذات وجود امبيريقي. ولكنها إذا لم تكن محددة وكانت خاصية شاملة للوجود فإنها تكون مقولة. وهكذا تكون الحركة من النوع الأول ذات وجود أمبيريقي Empirical existent بينما تكون لا أمبيريقية إذا نظرنا إليها باعتبارها مقولة.

ويأخذ الكسندر على عاتقه بعد ذلك وضع المقولات في درجات، فيقرر أن

<sup>61.</sup> Ibid: P. 320.

الحركة هي أكثر المقولات تركيباً لأنها تتضمن المقولات كلها، فالحركة جوهر Substance تكون له علاقته بالحركات الاخرى، كما أن المقولات الاربع وهي الوجود Existence والكلية University والعلاقة Relation والنظام Order تترابط فيما بينهما ترابطاً وثيقاً، تماماً كما تترابط المجموعة الثانية من المقولات الخاصة بالجوهر Substance والكم Quantity والعدد Number

أما الحركة فهى تكون المجموعة الثالثة والأخيرة من المقولات وهى تفترض مسبقاً المقولات الأخرى وترتبط بها، ولكن هذه المقولات لا ترتبط بالحركة. فالحركة جوهر ولكن الجوهر ليس حركة، كما أن الحركة نظام ولكن النظام ليس حركة ...، وهكذا. أن مقولة الحركة عند الكسندر تتضمن كل المقولات الاخرى... إنها القصة الكاملة للتحديدات الاساسية للزمان المكانى، إنها الكل بالنسبة لجميع ما يمكن إثباته في كل زمان مكانى (٦٢).

ويسقط الكسندر من قائمة مقولاته فكرتين كثيراً ما أعدهما الفلاسفة كمقولتين، وهما الكيف مقولة والتغير Quality أما عدم إعتبار الكيف مقولة من المقولات فإن السبب في ذلك يرجع إلى أن الكيف عند الكسندر ليس إلا تعميمات إمبيريقية Empirical generalization للصفات النوعية المتباينة للأشياء، أو رنها مجرد رسم جمعي Collective لهذه الصفات جميعها. أن الكيف ليس خطة مشاركة في التحديدات الاساسية للزمان المكاني مثل مقولة الكم، إن الكيف لا يمكن على هذا النحو أن يكون مقولة كسائر المقولات التي عرضنا لها.

وهناك سببان لا يجعلاننا ننظر إلى التغير بإعتباره مقولة : الأول هو أن التغير ليس شاملاً. فقد تكون هناك إستدامة لا تتغير، كإستدامة صفه مثلاً، كما أن الحركة المنتظمة الرتيبة بجعلنا نشك في التغيير. والثاني وهو الاكثر أهمية هو أن التغيير يتضمن دائماً عناصر أمبيريقية أو تجريبية تتعلق بالصفات Qualities التي

<sup>62.</sup> Ibid : P. 323.

رأيناها لا مقولية. وكما عرفنا من قبل فإن المقولات تكون ذات طابع لا أمبيريقي (٦٣) هذا هو التغير الكمى، والكم عند الكسندر مقولة، وهنا يقرر الكسندر أن هذا التغير الكمى لن يكون أكثر من مخديدات كمية بين كميات.

ولهذا فإن الكسندر لا يقبل فكرة برجسون القائلة بأن التغير هو مادة الأشياء، فإن هذه الفكرة لا يمكن أن تكون مقبولة إلا إذا إعتبرنا التغير تعبيراً عن الحركة. لقد ذهب برجسون إلى أن وهناك تغيرات، ولكن ليس هناك أشياء تتغير، فالتغير لا يحتاج إلى معونة، وهناك حركات ولكن ليس هناك بالضرورة موضوعات متباينة تتحرك، فالحركة لا تتضمن شيئاً يتحرك، (٤٤٠). ويرى الكسندر تعليقاً على هذا النص أن الفقرة الثانية المتعلقة بالحركة هي الصادقة أما الفقرة الأولى المتعلقة بالتغير فهي خاطئة (٢٥٠) طبقاً للتحليل السابق.

ويخصص الكسندر الفصل الأخير من الكتاب الثاني من المجلد الأول لبيان بعض الملاحظات التي تتعلق بالمقولات فيرى :

- ١- أن الزمان المكانى هو منبع المقولات، وأن هذه المقولات هي الصفات اللاأمبيريقية للأشياء الموجودة كلها والنابعة بدورها من الزمان المكاني النفسي.
- ٢- أن المقولات لا تقبل التعريف، وتصعب على التوصيف، إنها تنكشف لنا مباشرة خلال عمليات تخديد الأشياء وحركاتها والعلاقات بينها وذلك بقوة الحدس Intution .
- ۳- ليس الزمان المكانى موضوعاً للمقولات، لأن الزمان المكانى هو الاساس أو المادة الاولى التي نبعت عنهاكل الأشياء بما فيها المقولات. ولهذا فلا ينبغى أن نقرر أن الأب هو إيناً لنفس هذا الأب، أي لا ينبغى أن نقرر أن الزمان

<sup>63.</sup> Ibid: P. 323.

<sup>64.</sup> Bergson, H.: La Perception du changement Oxford 1910. P. 24.

<sup>65.</sup> Alexander. S.: Space Time and Deity. Vol. P. 329.

- المكانى الأم هو فى نفس الوقت خاضع وناتج عن المقولات التى نبعت عنه (٦٦).
- ٤- الزمان المكانى ليس هو الكل بأجزائه، أنه نسق شامل لكل الموجودات أو
   الأشياء، وهو لا متناهى ومتصل. فهو يتطابق مع مقولة الكل والاجزاء.
- ٥- الزمان المكانى ليس هو مقولة العدد لأنه لو كان كذلك لأمكن مقارنته كواحد بإعتباره بالآثنين أو الثلاثة وهكذا، أنه ليس واحداً بالمعنى العددى، ولكنه واحد بإعتباره الرحم الوحيد والفريد للتوالد والتكاثر، وهو واحد لأنه لا يوجد ما يباريه.
- ٦- والزمان المكانى ليس هو مقولة الجوهر، وليس هو جوهر الجواهر، أنه المادة
   الأولى للجواهر.
- ٧- ليست المقولات شروطاً أو صيغاً صورية أو اطارات معرفية أو إدراكية تتشكل بحسبها موضوعات المعرفة أو الادراك وتخضع لآحكامها، بل إنها تتدخل في تركيب الموجود كعناصر تكوينية أو بنيوية. فهي إذن مقولات وجود لا مقولات معرفة.
- ٨- أن أولية وشمولية هذه المقولات لا ترجع إلى العقل كما توهم ذلك كانط،
   وإنما ترجع إلى انها نابعة من الزمان المكاني الواحد اللامتناهي.
- ٩- والعقل بإعتباره وجوداً زمانياً مكانياً، أو تشكلاً مركباً من الزمان المكانى فهو .
   يخضع مثل سائر الموجودات الفيزيقية إلى المقولات. إن العقل عند الكسندر لا يتميز عن الموجودات الفيزيقية الا يتوصيفه الكيفى أو كيفه الخاص.
- ١ أننا ندرك المقولات أو نعيها عن طريق الحدس الذي يستخدم الحواس والعقل كأداتين له أو كابنين له، بلغة الكسندرية. وهذا لايمني تناقضاً لأن الحدس عند

<sup>66.</sup> Ibid: P. 338.

الكسندر عملية واحدة ذات جانبين: الواحد منها تأملى ذاتى والآخر تأمل خارجى .. فالحدس هو الطريق الذى ننفذ به صميم الواقع، ونوغل به فى أعماق الأشياء لكى نلتقى بالحقيقة القصوى، والطبيعة الجوهرية والتى هى الحياة الجوهرية للصيرورة اللانهائية فى أعماق الزمان المكانى.

# ٥- الزمان المكاني والالوهية

لا يمكن في نسق فلسفى مثل نسق الكسندر أن نفهم الألوهية بدون أن نقف مثلما وقف هو على نظام الوجود الامبيريقى بأسسه حتى نرتقى ونتصاعد معه نقف مثلما وقف هو على نظام الوجود الامبيريقى بأسسه حتى نرتقى ونتصاعد معه من أول سلم الوجود إلى منتهاه . والكسندر يدخل محراب نظام الوجود الامبيريقى والكيفيات The order of Empirical existence بواسطة ما آسماه بالكيفيات عنده هى الصفات النوعية للأشياء أو الموجودات المتناهية . أو هى الملامح التجريبية التي تتفاضل وتتمايز وتتباين بفضلها الموجودات في محيط الزمان المكاني الواحد، فهى سمة التناهى، وعلامة التكثر والتباين النوعي في نسق العالم الواحد، ومن ثم فنظام الكيفيات التجريدية Order of Empirical Qualities مطابق لنسق الموجودات المتكثرة أو المتفاضلة بكيفياتها . وينبغي أن نلاحظ أن الكيفيات عند الكسندر لا تقتصر على الكيفيات الثانوية للمادة كاللون والصوت والعلم والرائحة والخشن والناعم، ولكنها تشتمل أيضاً على كيفيات أخرى كالحياة، والعقل، والشعور .

والكيفيات صفات للزمان المكانى كما تتبدى فى تكثر موجوداته، وتنوع تشكيلاته، وتمايز صوره التجريبة النوعية، ومن ثم فالكيفيات حقيقية لأنها نابعة عن الزمان المكانى الحقيقى، فهى تستمد حقيقتها منه، وتشارك فى حقيقته، ولا تستمد حقيقتها عمل الأشياء.

وهذا العالم الحقيقي، عالم الكيفيات التجريبية، هو عالم إنبشاق طافر

ومقولة العلية من المقولات الهامة التي يعالجها الكسندر ضمن هذه المجموعة وهو يرى أن الزمان المكاني أو نسق الحركة System motion نسق متصل، وإن أي حركة داخل هذا النسق لابد أن تكون متصلة بغيرها من الحركات. ثم يقرر الكسندر بعد ذلك وأن علاقة الاتصال هذه بين حركتين هي العلية فالحركة الكسندر بعد ذلك وأن علاقة الاتصال هذه بين حركتين هي العلية فالحركة السابقة تكون هي العلة عليها كون الحركة اللاحقة التي نجمت عن إتصال الحركة الأولى هي المعلول على المعلول (٤٧) وبمعنى آخر وتكون العلة سابقة على المعلول، وهذا السبق قائم على آساس علاقة متصلة (٤٨)، تكون العلة فيها سابقة سبقاً زمنياً، ويكون المعلول لاحقاً لما هو سابق زمانياً.

والحق أن الكسندر يتفق النا مع الرأى الذى قرره هيوم Hume بصدد العلية، ذلك أن هيوم قد جرد العلية من كل مدلول ميتافيزيقى، أو لاهوتى أو غيبى، وجعلها في نسقه التجريبي الصرف مجرد علاقة بين سابق ولاحق، أو مجرد علاقة بين حركة سابقة وأحرى لاحقة والحركة السابقة تسبق الحركة اللاحقة في الزمان.

والعليلة عند الكسندر هي اذن طابع تحديدي تماماً للأشياء، لأنها تحدد ما هو علة وما هو معلول، وهذا الطابع يلزم عن كون الأشياء ذاتها زمانية مكانية متصلة، إنها تقوم بين الجواهر التي هي ذاتها حركات أو حادثات أو مجموعات من الحركات أو الحادثات الزمانية المكانية، فهي اذن مثل كل المقولات مقولة شاملة ويشتق منها أي جوهر من الجواهر، كما إنها واقعية مجريبية أو مختبرة، يقول الكسندر وأن العلية علاقة بين الجواهر، تلك العلاقة التي تستمر وفقاً لها حركة أو مجموعة من الحركات في أحد الجواهر في حركة أو مجموعة من الحركات في جوهر ثان، ومن ثم تغير الحركة أو مجموعة الحركات السابقة لهذا الجوهر عور ثان، ومن ثم تغير الحركة أو مجموعة الحركات السابقة لهذا الجوهر

<sup>47.</sup> Ibid: P. 279.

<sup>48.</sup> Ibid: P. 286.

الثاني» <sup>(٤٩)</sup>.

ولكن المعلول الذى تنتجه العلة، يؤثر بدوره على العلة ذاتها، ومعنى هذا أنه كما تؤثر العلة على المعلول فإن المعلول يؤثر في العلة. فتأثير (أ) على (ب) ينتج تأثيراً من (ب) على وأه. فالعملية إذن عملية ذات جانبين وليست ذات جانب واحد ويمكن أن نستنتج علاوة على هذا أن المعلول يمكن أن يكون علة إذا تبدل للوقف وبداً الجوهر الثاني حركته، فأصبحت تلك الحركة سابقة، بهذا أصبحت عركة الجوهر الأول لاحقة، ومن ثم يصبح الجوهر الثاني علة والجوهر الأول معلولا.

وهنا أيضاً يتغق رأى الكسندر بصدد هذه النقطة مع رأى هيوم، ومع مثاله عن العبة البلياردو، فالفكرة الأولى التي تبدأ الحركة وتتصل بالكرة الثانية فتحركها تكون هي العلة بينما تكون حركة الكرة الثانية هي المعلول، ويمكن أن تبدأ الكرة الثانية الحركة الثانية وتتصل بالكرة الأولى فتحركها فتكون هي العلة، بينما تكون حركة الكرة الأولى هي المعلول.

وهذه الملاحظة الأخيرة هي التي بلور عليها الكسندر فكرته عن مقولة التبادلية RECIPROCITY فتبادل العلة مع المعلول أمر ملاحظ في العالم الامبيريقي، كما أن هذه المقولة تعنى أيضاً أن لكل رد فعل يساويه وأن التكافؤ بين الفعل ورد الفعل The equivalence of action and reaction يمكن أن نتعقبه في كل مراحل الانتقالات مهما تعددت تركيباتها وتعقيداتها (٥٠).

ويرى الكسندر أن الفعل ورد الفعل تصوران مشتقان من الميكانيكا، وإنهما موجودان في طبيعة الزمان المكانى نفسه، ذلك أن كل فعل هو في نفس الوقت رد فعل، وأن رد الفعل يبدأ في نفس اللحظة مع الفعل، أو بلغة الاكسندرية يكون

<sup>49.</sup> Ibid: P. 300.

<sup>50.</sup> Ibid: P. 304.

كيف متغير، يتغير كلما نما العالم وتقدم في الزمان، فعل كل مستوى أو طور من أطوار الوجود يلوح كيف جديد في الصدارة، وهذا الذي يحتل مركز الصدارة يلعب دور الألوهية بالنسبة لهذا المستوى. يقول متز (ليس ثمة سبب يدعو إلى إفتراض أن تسلسل الكيفيات يستنفذ جد الذهن (العقل)، فعندما تتولد من قلب الزمان اللامتناهي، صور دائمة التجديد وتظهر طفرة كيفيات دائمة العلو، كالمادة من الزمان المكاني، والحياة من المادة والذهن (العقل) من الحياة. فإن التطور لا يقف عند هذا الحد، بل ستنشأ كيفيات دائمة جديدة تتجاوز مستوى الذهن (العقل) وسوف يمضى النزوع الكوني في التطور إلى مستوى من الوجود أعلى من كل ما تمر به من قبل. هذه الصفة الجديدة التي تظهر طفرة هي التي يسميها الكسندر بالألوهية، وهي الصفة التي تتجاوز في العلو أعلى ما ظهر حتى الآن، أي الذهن (العقل) (العقل).

إن الألوهية عند الكسندر كيف مجريبي وليست أولية أو مقولية، وهي لا تنتمي إلى العالم بمعنى أنها تتخلل جزء من أجزاته وتبث في كل أرجاته. إن الألوهية عنده تنتمى فقط إلى ذلك الجزء من العالم الذي تأهل تطويرياً وتاريخياً لكى يحمل الكيف التجريبي الجديد (٧٢).

ولما لم يكن في وسع المستوى الأدنى أن يدرك الأعلى بالمعنى العسميح فإننا نحن البشر نكون عاجزين عن التغلغل في ماهية الله بوصفه حامل صفة الألوهية وكل ما يمكننا عمله هو أن نصورها لأنفسنا من خلال تشبيهها بالتجربة المألوفة، وكأننا نحن أنفسنا آلهة.

ويتميز الله بلا نهائيته عن جميع الموجودات التجريبية التي هي متناهية

<sup>71.</sup> Alexander, S.: Space-Time and Deity Vol. II. P. 345.

<sup>(</sup>٧٢) متس: الفلسفة الانجليزية في مائة عام. ترجمة فؤاد زكريا مع بعض التصرف ص ٣٨٤.

محدودة، غير أن لا نهائيه الله بجريبية، في مقابل اللانهائية الأولية Apriori للزمان المكانى. ومعنى ذلك أن الله لا يتمكن بعد من أن يحوز الألوهية على نحو كامل لأنه لو كان كذلك لكان موجودا متناهيا يمكن أن يحدث بعده تطور آخر فطبيعة الله ليست طبيعية واقعية، متحققة كاملة، وهو ليس مستوى في الوجود إنتهى فيه تطور ما، أو يمكن أن ينتهى فيه التطور على أى نحو، وإنما الله بوصفه موجودا فعليا، ليس وجودا متناهيا، بل صيرورة أزلية، والله لم يصل بعد إلى تألهه، ولو كان قد وصل إليه لما عاد إلها، وهو لا يمكنه أبدا أن يحقق فكرة ذاته، وإنما يجد نفسه دائما سائراً نحو هذه الفكرة ... إنه لا يعنى إلا السعى الأزلى نحو الألوهية(٧٧)

ولابد أن نتوقف هنا قليلاً عند فكرة الاكسندرية تعيننا على فهم فكرته عن الألوهية، ذلك لأن الكسندر رأى أن النظر في طبيعتنا الانسانية يرينا بوضوح كامل أن العقل والجسم يكونان شخصاً واحداً. وهذه الرؤية المباشرة السهلة لطبيعتنا تنطبق على مستويات الوجود بأسره بما فيها الوحدة الأولى ... الوحدة الزمانية المكانية، إذ أن الكسندر يرى أن الزمان والمكان يكونان وحدة : فالزمان عقل المكان، والمكان جسد الزمان، وفي كل متناه من المتناهيات يوجد هناك عنصر واحد، يناظر الجسد في ذواتنا، وعنصر آخر يناظر العقل. ويرتب الكسندر على هذا الرأى نتيجة هامة وهي أن الزمان روح الحركة يقول الكسندر دإذا كان يصدق أن الزمان هو عقل المكان أو بالأحرى إذا كان المكان وكل جزء فيه له شيء من الأشياء يقوم بالنسبة له في علاقة العقل بالجسد، وكان ذلك الشيء هو الزمان، إذن ... فالروح هي منبع الحركة العقل بالجسد، وكان ذلك الشيء هو الزمان، إذن ... فالروح هي منبع الحركة (٧٤).

<sup>(</sup>۷۳) نفس الرجم من ۸۸۶ – ۲۸۵.

<sup>(</sup>٧٤) نفس المرجع : ص ٢٨٤ -- ٢٨٥.

ويحاول الكسندر الاجابة عن السؤال الخاص بكون الله أو تعاليه عن طريق الصيغة الشاملة التي تنص على أن مستوى للوجود يقف من المستوى الذي يليه علوا في علاقة مشابهة الجسم بالنفس أو العقل. فمن الممكن أن نميز بطريقة مجازية ما في الطبيعة الألهية بدورها بين جسم وعقل. وفي هذه الحالة يكون تصور الله منطوياً على الكمون والعلو معاً، فالله كامن في العالم من حيث جسمه لكنه عال عليه من حيث عقله أو ألوهيته (٧٠).

ولكن هل الله خالق عند الكسندر؟ يجيب الكسندر أن الزمان المكانى ذاته هو الخالق وليس الله ... فا الله ذاته يدين بكينونته للمتناهيات الموجودة قبلاً بكيفيتها الامبيريقية، وهو محصلتها. وعلى ذلك يكون الله ليس خالقاً بل مجرد مخلوق، أنه ليس من صنع خيالنا أو فكرنا أنه مخلوق لا متناه لعالم الزمان المكانى (٧٦).

ويضيف الكسندر إلى هذا قوله: «أننا حينما نفكر في الله بإعتباره ذلك الذي تدين له كل الأشياء بوجودها، فإننا بذلك نقلب نظام الواقع، ونتناول عالم الزمان المكانى، الذي يخلق كل الأشياء، في ضوء كيفه الامبيريقي الأعلى، الذي ليس هو الأول الخالق، بل هو آخر ما ينتج في نظام التوالد، وفي نفس هذا المعنى يقول متز: «إن الله الموصوف بهذه الصفات لا يمكن أن يكون هو الله الذي خلق الكون، وإنما هو ذاته من خلق هذا الكون، وبالتالي جزء من الكون فقط، لا كله. وتبعاً لهذا الرأى يكون الخالق الحقيق للكون هو المكان الزماني، أما الله فهو مثل كل موجود آخر مجرد مخلوق للمادة الزمانية المكانية. هو حقاً أعلى ما ظهر حتى كل موجود آخر مجرد مخلوق للمادة الزمانية المكانية. هو حقاً أعلى ما ظهر حتى الآن، غير أنه مخلوق فحسب. ولو نظرنا إلى الله على أنه ذلك الموجود الذي تدين له كل الأشياء بوجودها، لكان علينا عندئذ أن نعكس ترتيب العالم وننظر إلى العلة الأصلية للوجود في ضوء أعلى كيفية بجريبية له.

<sup>75.</sup> Alexander, S.: Space-Time and Deity Vol. II. P. 397-398. 76. Ibid: P. 399.

والخلاصة أن الله عند الكسندر كيف منبثق أو طافر عما سبقه وأنه يعود إلى الزمان المكانى أصل كل الموجودات وهو بهذا المعنى ليس خالقاً بل مجرد مخلوق للمادة الزمانية، وإن كان مع ذلك أعلى كيف أو أعلى مخلوق على الإطلاق.

# الفصل الرابع

جورج ادوارد مور والنقد الموجه إلى المثالية

# جورج ادوارد مور وموقفه من المثالية

# أولا ، حياته وأعماله وأهميته

ا- حياته

بات من الواضح لدى مؤرخى الفلسفة ونقادها Critics أن حياة الفيلسوف جزء لا ينفك عن الاطار العام لآرائه ومناقشاته. وإنبثاقه من هذه البديهية الاولية صدر المؤرخون والنقاد كتاباتهم بإستعراض حياة الفلاسفة موضوع الدراسة، ومن ثم وجدنا «بول أرثر شليب» Paul Arthur Schilpp حفاظاً منه على وحدة النسق الفلسفي Philosophical System يؤرخ لحياة الفلاسفة المعاصرين، نقداً ومنهجاً وموضوعاً، ومن بين هؤلاء «جورج مور» G.E. Moore الذي كرس له العدد الرابع من السلسلة التي اعدها لهذا الغرض، والذي اخرجه لنا في عام ١٩٤٢، والذي تضمن تسعة عشر مقالاً إستعرض فيها كتابها فلسفة مور، وقام الفيلسوف بالرد على اوجه النقد التي وردت بكل منها.

ومن المؤكد أن الحديث عن وجورج مور، يشدنا إلى ذلك البناء الضخم للفلسفة الانجليزية المعاصرة Contemporary British philosophy. فقد تحرك ومور، بالفلسفة في أكثر من إطار لها، رغم قلة إنتاجه الفلسفى، فالكم لا يجب الكيف، لان المعيار الاساسى في الفلسفة هو الكيف.

تلقى مور دراساته فى الفلسفة على ايدى رواد المثالية Idealism فى انجلترا برادلى Bradley، جرين Green، ماكتجارت Mactaggar، لكن سرعان ما كتشفت عدم كفاية الموقف الفلسفى للمثالية فكان إن تعاون مع فرسل، Russell فى صدر المذهب الواقعى الجديد New Realistic Doctrine وإعادة الفكرة الانجليزية إلى نمطه التجريبي Empirical.

ولا ريب أننا نلمس في هذا الانجّاه امتداداًطبيعياً لتيار الفكر الانجليزى التجريبي البحت الذي يعبر عنه لوك Looke ، وهيوم Hume ، ومل Mill ورسل اصدقى تعبير.

وقد يبدو ضرباً من الخلط أن نردف الواقعية بالتجريبية، إلا أن هذا الخلط سرعان ما يذوب ذوبان الجليد على سطح الماء، إذا كشفنا النقاب عن حقيقة ولب ذلك الموقف الجديد الذي مثله ومور، في اوثل القرن العشرين.

وحتى تتضح لنا أبعاد هذا الفكر وذلك التيار الاساسى للفلسفة المتمثل فى فكر مور، يتعين علينا أن نكشف النقاب عن المحركات الاساسية التى شكلت عقلية مور إبان فترة الصباحجي رفضه للمثالية موضوعاً ومنهجاً. وبناء على هذا فإنه يمكن القول بأن المقالة التى صدر بها مور (١) العدد الذى خصصه (شليب) عن تاريخ حياته، بجب كل ما كتب عن حياته باقلام الآخرين، ومن ثم فإن عرضنا لحياة مور ينبثق أصلاً عن نفسه.

يقسم مور حياته وتطوره في هذه المقالة إلى خمس حلقات متصلة :

١- مولده ودراسته الأولى : (١٨٧٣ - ١٨٩٢)

ولد جورج مور بضاحية Surrey التي تبعد قرابة الثمانية اميال جنوب لندن لأسرة قوامها ثمانية أفراد. وكانت قد رحلت من موطنها الاصلى في Hastings حيث كان والده يعمل طبيباً في الريف الانجليزى بعد حصوله على شهادة في الطب، إلى حيث ولد وإستقرت الاسرة. فقد رغبا والداه في الحاقه وإخوته بكلية ودلويش، بالقسم الخارجي وكانت هذه المدرسة قد تأسست قبل ذلك التاريخ بإلني عشر عاماً (٢).

تلقى مور دروسه الاولى على والده، حتى بلغ الثامنة من عمره، فتعلم القراءة والكتابة والمبادىء الاولى First rudiments للتربية والحساب والجغرافيا والتاريخ والانجليزى ثم ارسل بعد ذلك إلى «دليش» حيث تلقى قسطاً وافراً من الدراسات الكلاسيكية Classical Studies وأنفق وقتاً طويلاً فى دراسة اللغة اليونانية واللغة اللاتينية، ثم عرج بعد ذلك على دراسات اللغة الفرنسية واللغة الالمانية، اللتان

Schilpp P.A., (ed) The philosophy of G.E.Moor, PP. 3-39. The library of Living philosopheres, volume IV, Northwestern university 1942. "Schilpp Vol."

<sup>2.</sup> Moor, G.E. An Autobiography, P.3 "Achilpp Vol"

إستغرقتا وقتاً طويلاً بالقياس إلى الوقت الذي امضاه في إتقان اليونانية واللابينية. يقول مور :

وخلال هذه السنات الست، خصص معظم وقتى تقريباً لدراسة القيونانية واللاتينية، وقد خصصت ساعات قليلة في الاسبوع لدراسة الفرنسية واليونانية والحساب، (۱).

وفي هذه الفترة تأثر مور بالاستاذ Renile رئيس قسم الموسيقي بالمدرسة الذي تعلم منه مبادىء الهارموني Renile رئيس قسم الموسيقي بالمرسات الكلاسيكية القديمة الذي ركز في دراساته فوق ما هو قديم على اعمال جوته Geothe عاصة Faurt وكذلك على اعمال شيار قديم على اعمال جوته Geothe استاذ النقد بالمدرسة، ولقد كانت Schiller كما تأثر مور بالاستاذ Lundrun استاذ النقد بالمدرسة، ولقد كانت وجهات نظر ولندرم؛ حافزاً كبيراً لمور، لأنها مكنته من الفوز بمنحة دراسية في كلية ترينتي Trinity والحصول على مرتبة الشرف الاولى في الدراسات الكلاسيكية، والحصول على منحة دراسية في كلية كرافن Graven. لكن المتبع لحياة مور يجد والحصول على منحة دراسية في كلية كرافن Socrates وأفلاطون Plato بدرجة أن الاستاذ جليكس Gilkes من عقلية فلسفية، وأفق متسع، وقدرة فائقة على كبيرة، فضلاً عما كان يتمتع به من عقلية فلسفية، وأفق متسع، وقدرة فائقة على دراسة مشكلات الفلسفة الاساسية ومباحثها (۲) وخلافاً للاساتذة الاربعة السابقين، تأثر مور في هذه المرحلة بشقيقه Plato الشكلات موضع التساؤل بصورة وناقداً وفناناً، يقبل على القراءة بنهم ويضع المشكلات موضع التساؤل بصورة وناقداً وفناناً، يقبل على القراءة بنهم ويضع المشكلات موضع التساؤل بصورة وناقداً وفناناً، يقبل على القراءة بنهم ويضع المشكلات موضع التساؤل بصورة وناقداً وفناناً، يقبل على القراءة بنهم ويضع المشكلات موضع التساؤل بصورة وناقداً وفناناً، يقبل على القراءة بنهم ويضع المشكلات موضع التساؤل بصورة وقد تأثر مناقشاته مع والده في تشكيل آراء مور (۲).

٢- السنوات الالتي عشر الاوائل في كيمبردج (١٨٩٢ - ١٩٠٤)

إنتقل مور إلى كيمبردج، بعد إجتيازه مرحلة الدراسة في ادلويش، لقد قسم مور هذه السنوات الاثني عشر إلى ثلاثة مراحل هي :

<sup>1.</sup> Ibid, P. 5.

<sup>2.</sup> Ibid, P. 9.

<sup>3.</sup> Ibid, P. 10.

# المرحلة الأولسي :

سنوات أربع فى كيمبيردج (١٨٩٢ - ١٨٩٦)، وفيها التحق مور بكلية ترينتى فى اكتوبر ١٨٩٢، وظل لعامين متتالين يعمل فى مجال الدراسات القديمة وفق نصيحة رسل Russell وتوجيهات بريانز Bryans، وكون مور عدة صداقات فى كيمبردج، يقول مور:

ومع إنه لم تكن لى صداقات حميمة مع زملائى من النبهاء فى دلويش، إلا إننى - ولأول مرة فى كيمبردج، كونت صداقات وثيقة مع عدد من الاذكياء (١٠).

فتعرف على (رسل) وعلى عدد من أسانذته في كيمبردج مثل (هنرى سدجوك) Sidgwick الذى تأثر بكتبابه Methods of Ethics ومثل (جيمس وارد) Ward الذى كان يحاضر في العلوم الاخلاقية، ومثل (ستاوت) Staut الذى كان يحاضر في العلوم الاخلاقية، ومثل (ستاوت) Descartes إلى كان يحاضر في تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت Mctaggart إلى شبنهور Schepenhaur، ومثل ماكتجارت Thread الذى يذكر مور عنه إنه توك إنطباعاً بالغاً في نفسه لسرعة بديهته في البرهنة، وإلى دقته الفائقة، وإلى الوضوح في تعبيراته، إلا أنه يأخذ على ماكتجارت إنه كان هيجلياً اكثر من هيجل ذاته (٢). كما تعرف مور على هنرى جاكسون Jackson استاذ الفلسفة اليونانية، الذي كان من وجهة نظر مور (محاضراً جيداً، يتوخى الدقة والوضوح وعدم التجريدات) (٢).

لقد سافر مور في عطلة صيف ١٨٩٥ إلى المانيا على يد الاستاذ زجفرت Sigwart عن افلاطون. الموحلة الثانية : رسالة الزمالة (١٨٩٦ – ١٨٩٨)

وبعد ان انتهى مور من دراسته فى كيمبردج عكف على إعداد رسالة الزمالة، وكان موضوعها عن «كانط» ولقد ركز مور على دراسة مفهوم العقل Reason عند كانط من ثنايا مؤلفاته خاصة تلك العلاقة القائمة بين «نقد العقل النظرى الخالص» وبين نقد «العقل العملى الخالص» كما ركز على ما يعنى كانط على

<sup>1.</sup> Ibid, P. 13

<sup>2.</sup> Ibid, P 19

<sup>3</sup> Ibid, P. 20

وجه التحديد بكلمة العقل. ولقد وجد مور أن هذه الكلمة كما عناها كانط كانت مضللة إلى حد بعيد.

# المرحله الثالثة : مور زميلاً في ترينتي لسنوات ست (١٨٩٨ – ١٩٠٤)

رشح مور لزمالة كلية ترينتي لمدة ست سنوات، وكانت هذه الفترة حافلة بالجهودات العلمية، ذلك أن مور بدأ في هذه المرحلة بتحديد بعض المصطلحات لعجم لدوين الفلسفي Baldwin's Dictionery of philosophy وكتابة بعض مقالاته، وقد عاني مور آلاماً كثيرة أثناء قيامه بهذا العمل نظراً للجهد الشاق الذي بذل فيه (۱). كما قام مور بإعطاء سلسلتين من المحاضرات الاولى عن والاخلاق عند كانطه، والثانية عن والاخلاق بوجه عام، ولقد اتاحت له هاتين السلسلتين أن يضع الخطوط الاولى لكتابه الرئيسس ومبادىء الاخلاق، Principia Ethica كما حظى مور في هذه المرحلة بشرف عضوية الجمعية الارسطية الرسطية معنوع الواحد مع كن قاد أمد مور الجمعية الارسطية ببعض المقالات ذات الموضوع الواحد مع آخرين، أو بعض المقالات منفردة، هذا هو ما أضفي على إسمه الشهرة والذيوع.

وعلاوة على هذا فلقد طلب ماكنزى Mackenzie أن يكتب بعض المقالات الجريدة الاخلاق العالمية؛ International Journal of Ethics أنجز مور معظمها بدقة وإتقان.

# ۳- سنوات سبع خارج کیمبردج (۱۹۰۶ - ۱۹۱۱)

وبعد أن انتهت فترة الزمالة في كيمبردج، سافر مور إلى ادنبرج المصاحبة صديق حميم له، وإستقر مور في هذه المدينة لمدة ثلاثة اعوام ونصف، ثم يغادرها إلى ريشموند Richmond بالقرب من لندن بقية الاعوام السبعة. ولقد تفرغ مور في هذه المرحلة لفهم كتاب رسل واصول الرياضيات؛ Principles تفرغ مور في هذه المرحلة لفهم كتاب رسل واصول الرياضيات؛ Mathematics كما قام بكتابة بعض المقالات من بينها مقالته الشهيرة عن وليم جيمس James والتي أخرجها تحت إسم البراجماسية Paragmatism في كتابه ودراسات فلسفية؛ Philosophical studies كما انجز مور مؤلفه عن الاخلاق الذي ظهر في مكتبة دار الجامعات Philosophical studies

<sup>1</sup> Ibid, P. 23.

# 4- العمل بالتدريس في كيمبردج (١٩١١ - ١٩٣٩)

ارسلت جامعة كيمبردج إلى مور عام ١٩١١ تطلب إليه العودة ثانية اليها، لتدريس العلوم الاخلاقية، فقرر مور العودة إلى كيمبردج. وفي هذا يقول مور: وإن فكرة التدريس كانت دائماً جذابة بالنسبة لي، كما وإنني أحب الان وبعد سنوات سبع قضيتها بعيداً عن كيمبردج أن أعود ثانية اليها (١).

وقام مور بتدريس الاخلاق والمنطق وعلم النفس وفلسفة الطبيعة منذ تعيينه، وفي عام ١٩٢٥ خلف مور «وارد» في كرسي الأستاذيه «للفلسفة العقلية والمنطق». أما عن صلاته وتأثيره وتأثره فلقد التقي مور عام ١٩١٧ لأول مرة بفتجنشتين Wittgenstein الفيلسوف النمساوي الذي هجر دراسته لهندسة الطيران، وإنجه إلى تعلم «أصول الرياضيات»، «المنطق الرياضي» في إنجلترا، والتقي برسل الذي وجهه إلى دراسة الفلسفة لما إكتشفه فيه من مواهب فلسفية آصلية

وقد تلقى فتجنشتين محاضراته الاولى على مور عام ١٩١٧ فى علم النفس، ولم تكن معرفة مور قوية فى هذا العام، إلا أن العلاقة بينهما توثقت كثيراً بعد ذلك، فقد أرسل فتجنشتين فيما بعد مخطوط رسالته المنطقية الفلسفية Tractatus ذلك، فقد أرسل وتجنشتين فيما بعد مخطوط رسالته المنطقية الفلسفية legico - philosophical إلى رسل وقرأها مور واعجب بها أشد الاعجاب، وأثنى على كل ما ورد بها وحينما أصبح فتجنشتين عضواً من أعضاء هيئة التدريس بكيمبردج، بدأت صلاته تتوثق بدرجة كبيرة مع مور يقول مور عن فتجنشتين :

«لقد جعلنى اعتقد تماماً بأن ما هو مطلوب لحل مشكلات الفلسفة بأسرها، إنما هو المنهج ... ذلك المنهج (التحليلي) الذي إستخدمه بمهارة ... تفوق إستخدامي له (٢).

<sup>1.</sup> Ibid, P. 28.

a- My Mental Development Schilpp Vol, 1944. (٢) راجع ما كتبه رسل عن فتجنشين في

b- My phlosophical Devlopment, 1955.

c- Protraties from Memory, 1956.

وقد التقى مور فى اوائل العشرينات (بغرانك رامزى) واعجب ببراعته ودقته، وكتب مور فى مقدمته لكتاب رامزى فى اسس الرياضيات Foundatons of عن مأثورات ومعالم فكره الفلسفى.

# ٥- السنوات ما بعد سبتمبر (١٩٣٩ - ١٩٥٨)

دعى مور للتدريس فى اكسفورد عام ١٩٣٩ فذهب إلى هناك والتقى الطلبة وهيئة التدريس. وفى اغسطس ١٩٤٠ تلقى مور عدة دعوات من الجامعات الامريكية ليحاضر بها كأستاذ زائر، فذهب للتدريس بكلية سمث Smith فى العام الجامعى ١٩٤٠ – ١٩٤١ وذهب كذلك إلى جامعة Smith Mills فى العام الجامعي ١٩٤٠، وجامعة كولومبيا عام ١٩٤١، ولقد انصبت بكاليفورنيا فى خريف عام ١٩٤١، وجامعة كولومبيا عام ١٩٤٢. ولقد انصبت معظم محاضراته فى الولايات المتحدة على موضع الادراك الحسى Sense معظم محاضراته فى الولايات المتحدة على موضع الادراك الحسى ١٩٥٨.

# ب - أعمــاله :

ويمكن تقسيم مؤلفات مور بحسب المضوعات التي ركزت عليها إلى :

أ- مؤلفات في الفلسفة بصفة عامة.

ب- مؤلفات خاصة بنظرية المعرفة أو الابستمولوجيا.

ج - مؤلفات منطقية.

د - مؤلفات في مجال الاخلاق والدين.

## أ - في الفلسفة بصفة عامة

Philosophical studies

(١) دراسات فلسفية

وهو يحتوى عل مقالات عشر، وتقديم بقلم موركتب في يناير ١٩٢٢ في كيمبردج، اما المقالات التي إحتواها هذا الكتاب فهي :

<sup>3.</sup> Moore, Ibid.

1- The refutation of idealism	١ – , فض المثالية
-------------------------------	-------------------

- 2- The nature and reality objects الادراك ٢ of prception.
- 3- Willia James "Pragmatism" سيمس وليم جيمس -٣
- 4- Hume's philosophy عوم السفة هيوم ٤
- 5- The Status of Sense-Data مكانة المعطيات الحسية
- 6- The Concepton of Reality مفهوم الواقع
- 7- Some Judgments of Perception بعض الاحكام المتعلقة بالادراك -٧
- 8- The Conception of Intrinsic Value مفهوم القيمة الباطنية الماطنية
- 9- External and internal relations العلاقات الخارجية والداخلية
- 10- The nature of Moral philosophy طبيعة الفلسفة الخلقية

### (٢) بعض المشكلات الرئيسية في الفلسفة

وهو عبارة عن عدة محاضرات القاها مور في كلية مور لي Morley فيما بين عام ١٩٤١، ١٩٤١ وقد اقترح ويزدم عليه أن ينشرها فنشرها تخت هذا الاسم عام ١٩٢٢ في لندن ، وقد اعيد طبع هذا الكتاب عام ١٩٢٨. ويتناول مور في هذا الكتاب عدة موضوعات تدور حول آراء متفرقة له. فهو يذكر في هذا الكتاب معنى الفلسفة والمعطيات الحسية، والقضايا، وطرق المعرفة، ويتحدث عن الاشياء المادية، والوجود في المكان، والوجود في الزمان، والتخيل والذاكره والمعتقدات والقضايا. والمعتقدات الصادقة والزائفة، والحقائق والكليات، والعلاقات والصفات والتشابه، والفصل وبعض الصفات الاخرى، والتجريدات والكون، كما تناول في هذا الكتاب نظرية هيوم، ومعنى ما هو حقيقي وهل الزمن حقيقي . ويتضح من هذه الموضوعات التي ضمنها كتاب مور هذا إنه لا يستند إلى إنجاه نسقى أو وحدة مذه الم

وهو عبارة عن مجموعة من المقالات والابحاث الفلسفية وبعض المحاضرات التي كان يلقيها فتجنشتين في جامعة كيمبردج ما بين عامي ١٩٣٠، ١٩٣٠ ويوليو وكان مور قد نشر هذه الموضوعات كلها في مجلة Mind عدد يناير ١٩٥٤، ويوليو ١٩٥٤، ويناير ١٩٥٥، ثم قام بجمعها تحت هذا الاسم، قد نشر هذا الكتاب عام ١٩٥٩ في لندن.

#### Kant's Idealsim

(1) المنالية عند كانط

وهو عبارة عن مقال انتقد فيه مور مثالية كانط التي استند اليه نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية Aris-Sec عام ١٩٠٤.

(۵) برهان على وجود العالم الحارجي Proof of External World وهو عبارة عن مقال يحاول فيه مور أن يبرهن على وجود العالم الخارجي، ونشر ضمن منشورات الاكاديمية الانجليزية British Academy عام ١٩٣٩.

# ب - نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا

Experience and Empricism

(١) التجربة والمذهب التجربيي

وهو مقال يعرض فيه مور للاساس الحسى التجربيي الذي تستند عليه المعرفة عنده وهو ضمن منشورات الجمعية الارسطية Aris-Sec عام ١٩٠٢.

#### The refutation of Idealism

(٢) رفض المثالية

نشر مور في مجلة Mind عدد ابريل ١٩٠٣ فيه يرفض الاتجاه المثالي خصوصاً لدى باركلي.

#### The Status of Sense-Data

(٣) مكانة المعطيات الحسية

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٣ كما ضمنه كتابه ودراسات فلسفية الانف الذكر.

#### The Conception of Reality

(2) مفهوم الواقع

وهو مقال منشور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٧ كما ضمنه

كتاب (دراسات فلسفية).

(ه) بعض الاحكام المتعلقة بالادراك Some Judgments of Perception

وهو مقال منشور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٨، يعرض فيه مور للاحكام المرتبطة بالادراك الحسى المباشر، وقد ضمنه مور أيضاً ضمن كتابه دراسات فلسفية .

# (٦) هل هناك معرفة بالاتصال المباشر؟

Is there Knowledge by Acquaindance"

وهو عبارة عن حوار اشترك فيه مع مور مجموعة من المفكرين على رأسهم هيكس وبرود وغيرهما وبعد هذا المقال امتداداً للحوار الذى بدأه (رسل) حول موضوع المعرفة بالاتصال المباشر.

The Character Cognitive Acts

(٧) طبيعة الافعال المعرفية

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٠ ويتناول فيه الفعل المعرفي طبيعته وسماته وخصائصه.

ويمكن أن نضيف إلى مجموعة الملفات هذه، تعليق مور على «المذهب الطبيعي واللاأدرية» لجيمس وارد J. Ward وتعليق مور لكتاب «تخليل العقل» لبرتراند رسل والذي نشره في الملحق الادبي لمجلة التيمس The Times Literary في ١٩٢١/٩/٢٩ ، وإضافة حوار مور الذي إشترك فيه معه جلبرت رايل supp حول «الموضوعات التخيلية» والذي نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٣ ، وإضافة الفصل الثاني والفصل الرابع من كتاب و بعض المشكلات الاساسية في الفلسفة» وهما عن «المعطيات الحسية» و «طرق المعرفة».

# ج -المؤلفات المنطقية

The nature of Judgment

(١) طبيعة الحكم

وهو مقال نشره مور في مجلة Mind عدد ابريل ١٨٩٩ تناول فيه مور طبيعة

الحكم بوجه عام، وهذه مسألة تنازعتها إنجاهات مثالية وإسمية ولغوية وسيكولوجية ميتافيزيقية وسوسيولوجية، وإراد مور إلى تأكيد الطبيعة الواقعية للحكم.

Necessity الضرورة (۲)

وهو احد المقالات التي نشرها مور في مجلة Mind في عدد شهر يوليو عام ١٩٠٠ ، وفيه يربط الضرورة المنطقية بموقفه الاخلاقي العام.

Identity الدانية (۳)

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٠١ والمعروف أن الذاتية مبدأ من المبادىء الشلالة أو قانون من القوانين الثلاثة للفكر البشرى وهي الذاتية وعدم التناقض والشالث الرفوع. وإن مبدأ التناقض Contradiction و مبدأ الثالث المرفوع Exluded Middle Term يمكن ردهما إلى المبدأ الأول وهو مبدأ الذاتية.ة

(٤) العلاقات الخارجية والداخلية (٤) العلاقات الخارجية والداخلية

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٩ ، يتناول فيه مور العلاقات التي يمكن أن توجد خارجياً وداخلياً بين القضايا والاشياء

Principles of Logic مبادىء المطق (۵)

وهو مقال نشره مور في الملحق الادبي لمجلة اليتمس The Times literary وهو مقال نشره مور في الملحق الادبي لمجلق فيه على المنطق كتاب لجونسون.

Facts and Propositions الوقائع القضايا (٦)

وهو الحوار حول صلة الوقائع بالقضايا اشترك فيه رامزى Ramsey مع مور ونشر ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٧.

Is Existence Apredicate? مل الوجود صفة (٧)

وهو حوار اشترك فيه وليم نيل Kneale ، ونشر ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٦ .

Are the characteristics ألم جزئية كلية أم جزئية كلية أم الأشياء الجزئية كلية أم جزئية (٨) of particular things universal or particular?

وهو مقال يحاول فيه مور أن يبين أن صفات ما هو جزئي تكون جزئية لا كلية، نشر مور هذا المقال ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٣.

ويمكن أن نضيف إلى ذلك مقال مور الذى عقب فيه على كتاب رسل السل الهندسة الذى نشره مور فى مجلة Mind عدد يوليو ١٩٨٨ ، ومقالات مور التى نشرها ضمن كتابه بعض المشكلات الاساسية فى الفلسفة الذى سبق أن اشرنا إليه عن :

- ١ المعتقدات والقضايا في الفصل الرابع عشر.
- ٧- المعتقدات الصادقة والزائفة في الفصل الخامس عشر.
  - ٣- الحقائق والكليات في الفصل السابع عشر.
- ٤- العلاقات والصفات والتشابه في الفصل الثامن عشر.
- ٥- الفصل وبعض الصفات الاخرى في الفصل التاسع عشر.
  - ٦- التجريدات والكون في الفصل العشرين.

#### د - في الاخلاق والدين

Liberty الحرية

وهو احد المقالات المبكرة لمور إذ أنه ظهر في مجلة Mind عدد ابريل ١٨٩٨، ويعتبر مفهوم الحرية احد المفاهيم الهامة التي ترتبط بالاخلاق والسياسة والفلسفة والاجتماع وعلم النفس بوجه عام.

#### Mctaggart's Ethics - ۲ الاخلاق عند ماكتجارت

وهو مقال يعقب فيه مور على الموقف الاخلاقي لدى ماكتجارت الفيلسوف الانجليزى المثالي ويأخذه بالنقد والتمحيص، نشره مور في المجلة الدولية للأخلاق International J. of Ethics

#### The Value of Religion

#### ٣- قيمة الدين

وهو مقال نشره مور في المجلة الدولية للأخلاق اكتوبر عام ١٩٠١، يبين فيه مور أهميته وقيمة الدين في الحياة.

# Principia Ethics

# \$- مبادىء الاخلاق

وهو كتاب كامل نشره مور عام ١٩٠٣ في كيمبردج ويعتبر اول تطبيق عملى للمنهج التحليلي على مسائل الاخلاق ويتكون الكتاب من ابواب ستة، ويتناول الباب الاول موضوع علم الاخلاق والباب الثاني والاخلاق الطبيعية، والثالث يتناول ومذهب اللذة، ويتناول الرابع والاخلاق الميتافيزيقية، ويتناول الباب الخامس والاخلاق وعلاقتها بالسلوك، اما الباب السادس والأخير فيتناول فيه مور والمثل الاعلى، والكتاب مدون على هيئة فقرات تبلغ ١٣٥ فقرة متتالية.

## e- الاخلاق e- الاخلاق

وهو ايضاً كتاب كامل نشر في لندن ونيوپورك عام ١٩١٢ وطبع طبعات متعددة، تناول فيه مور بالتحليل بعض المفاهيم والمذاهب الاخلاقية. فيتناول في الفصلين الاول والشاني والمذهب النفعي، ويتناول في الفصلين الشالث والرابع موضوعية الاحكام الاخلاقية، ويتناول في الفصل الخامس مسألة العمواب والخطأ ويتناول في الفصل السابع معنى القيمة الباطنية.

#### Is Goodness Aquality?

### ٣- هل الحير صفة؟

وهو مقال يتناول فيه مور مسألة الخير وهل هو شيء أو فكرة أو صفة من الصفات، نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٧. ويمكن أن نضيف إلى مجموعة المؤلفات الاخلاقية والدينية هذه تعليق مور على كتاب وإقامة علم الاخلاق على اساس نظرية المعرفة المفيدة النشته Fichte نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٢. ومقال مفهوم القيمة الباطنية الذى اشرنا إليه ضمن محتويات كتاب دراسات فلسفية studies الانف الذكر.

#### جـ - أهمته :

يقول وايت White لقد إقترن مور Moore دائماً بإسم رسل فلقد تزاملا في فترة تعليمهما بجامعة كيمبردج، وألفا هما وفتجنشتين ما يسمى «بثلالي كيمبردج» الذي كان تأثيره على الفكر المعاصر مدوياً وساحقاً. والواقع أنه كان بين مور وبين رسل الكثير من أوجه الاتفاق:

فلقد رفضا معاً الهيجلية والانجاه المثالى، وقبلا معاً ما يؤكد الفهم المشترك الشائع Common Sense وما يؤكده العلم، كما توجه إهتمامها معاً نحو ما يسمى الان بالتحليل Analysis إلا أن أهمية مور ترجع في المحل الاول إلى إعتراضاته على المذهب المثالي Idealis إبتداء من فكر واضح، ومنهج تخليلي دقيق، طبقه بكفاءة نادرة على مجالات شتى، مما جعله يستحق مركزاً مرموقاً في تاريخ الفلسفة (۱).

الحق أن الفلسفة الانجليزية في القرن العشرين قد سارت في إبجاهات ثلاثة رئيسية تعاقبت تعاقباً تاريخياً كما يقول كوينتون Quinton وأول هذه الانجاهات تمثل في المذهب الواقعي Doctorine Realstic الذي ظهر عند رسل ومور في المقدد الاول من هذا القرن، والذي ناهض المذهب المثالي خصوصاً عند جرين Green وبرادلي Bradley وبوزانكيت Bosanquet.

أما الانجاه الثانى فهو الذى يمكن ان نسميه بإسم فلسفة التحليل Logical يسمى Analsis ولقد مثله رسل وفتجنشتين وسرعان ما إنصهر هذا الانجاه فيما يسمى باللرية المنطقية Logical Atomism التى اصبحت بعض اجزائها مثل فكرة التحليل كمنهج ومبدأ التحقيق والشغل الشاغل لمفكرى دائرة فينا، والتى سميت بعد ذلك بإسم الوضعية المنطقية Logical Postivism خصوصاً عند اير ولوبس Logical في امريكاء.

أما الانجاه الثالث فلقد ركز على ما يسمى بإسم فلسفة اللغة Linguistic أما الانجاه الثالث فلقد ركز على ما يسمى بإسم فلسفة اللغة ويهل Wittgenatein وريل philosophy وفلاسفة لغة غيرهما عاشوا في اكسفورد وسيطروا على انجاهاتها بعد الحرب

<sup>1.</sup> White, G.H. Moore: A critical exposition (Oxford 1958).

العالمية الثانية. ولقد كان مور زعيم هذا الانجاه بلا منازع (١٠).

ويتضح من هذا أن مور ،

١- ساهم في الانجاه الاول مع رسل مساهمة فعالة.

٢- كما كان الزعيم الذي لا ينازع بالنسبة إلى الانجاه الثالث.

٣- ولما كان مور يقيم فلسفته كلها على التحليل فإنه يكون بذلك قد ساهم في
 الانتجاه الثاني ايضاً.

وعلى هذا النحو تبين تماماً مدى اهمية مور كمفكر انجليزى معاصر، ظهر في القرن العشرين، وكان تأثيره الضخم على الانجاهات الرئيسية التي سادت هذا القرن، والتي وقفت قوية عملاقة امام الحركة المثالية التي قادها كثيرون في تلك الآونة في انجلترا أيضاً.

ذهب الكثيرون من الفلاسفة إلى أن أفكار مور مأخوذة عن فكر رسل، ومن ثم توافروا على دراسة رسل، وأهملوا دراسة مور. وهذا يشكل إنحيازا أعمى لانصيب له من الصحة، وهو أيضاً ما دعى سوزان استبنج إلى أن تنادى بضرورة دراسة مور ورسل معا دراسة تاريخية مقارنة تبين إلى أى حد تأثر مور برسل، وإلى أى حد تأثر رسل بمور. وهي تقرر أننا إذا ما قمنا بمثل هذه الدراسة فإننا سوف لا نلحظ فقط أن رسل قد أثر في مور، بل إننا سوف نلحظ أيضاً بأن مور قد أثر في الكثير من الاراء والافكار التي ذكرها رسل ").

أعجبت سوزان استبنج إعجاباً بالغاً بالسهولة واليسر والوضوح التي تميز بها مور والتي ظهرت جليه واضحة في إفتتاحية كتابه «مهاديء الاخلاق، حيث يقول مور:

المعوبات التي إكتف بها التاريخ راجعة إلى سبب بسيط، وهو محاولة الاجابة والاختلافات، التي إكتف بها التاريخ راجعة إلى سبب بسيط، وهو محاولة الاجابة عن استلة، قبل ان يكتشف الانسان بدقة عن ما هو السؤال الذي يرغب في الاجابة عليه فهناك يكمن اصل اخطاء لا نهاية لها، كان من المكن تلافيها لوحاول الفلاسفة أن يكتشفوا المعنى الحقيقي للسؤال الذي يوجهونه، قبل أن يشرعوا

<sup>1.</sup> Quinton, A.M.: Contomporory British philosophy. (London 1924). P. 75

<sup>2.</sup> Stebbing S.: Moore influence, P. 519. (Scilpp Vols).

في الاجابة عليه ... ولو قام الفلاسفة بهذه المحاولة، فإن الكثير من الصعوبات والاختلافات التي تظهر في الفلسفة سوف تختفي، (١).

ثم يقول مور مبيناً اسلوبه أو طريقته أو منهجه الذى سيتبعه وهو بصدد تناول المشكلات والمسائل الفلسفية :

ولقد إبجه جهدى كله إلى محاولة الايضاح الدقيق لمعنى السؤال، وبيان الصعوبات التى يجب مواجهتها في الاجابة عليه، اكثر من انجاهه إلى إثبات صحة اية إجابة تتعلق به (٢٠).

وتقول سوزان استنبنج أتوجد سهولة وضوح ويسر أكثر من هذا؟ إن الفكر عند مور ليس اكثر من أن تستوضح عن ما هو استفهامك الدقيق عن الاسئلة التى ترغب فى أن بجيب عليها وهذا لا يمثل صعوبة على الاطلاق. إن عظمة مور ترجع عند سوزان استنبنج إلى أنه لم يختار لنفسه الطريق السهل الذى إتبعه الفلاسفة وهم بإزاء إقامة أنساق فلسفية كاملة دون أن يهتموا بتفصيلات أو عليلات الافكار، وإيضاح التساؤلات فيها، وطلب الاجابة الدقيقة على كل سؤال واضح محدد من مسائلها، وتقرر:

وإن هذا هو السبب في عظمة مور كأستاذ عظيم، (٣).

إلا أن متز Metz وهو مؤرخ فلسفى للفلسفة الانجليزية وقد سار خلاف هذا الانجاه فى تقييم مور، فرغم أنه يذهب إلى اعتبار مور كأعظم وأدق وأبرع متسائل فى الفلسفة الحديثة، وإنه باعث الحركة الواقعية الجديدة، والقوة الدافعة، والشخصية المؤرة فى تقدمها إلا انه يوى انه كان :

ومجيباً ضعيفاً غير مقنع على الاطلاق، وانه من الطبيعي أن تكون الاجابة قل قاصرة أو شحيحه حينما تكون الاسئلة وفيرة وان الاسئلة عنده تكون هي الغاية في حد ذاتها. فإن الاجابة تكون ضعيفة ومن ثم فهو يثير الاشكالات اكثر مما يقدم حلولاً... يحير الذهن ويهزه بعنف بالغ ولكن لا يبعث فيه الطمأنينة... (1).

<sup>1.</sup> Moore, G.: Principia Ethica. Introducton.

<sup>2.</sup> Ibid: Introduction.

<sup>3.</sup> Stebbing, S.: Moore's Influence. P. 220.

<sup>. 4.</sup> Metz, Ahundred years of British philosophy. Eng. translaton. PP. 541

وبضيف متز إلى هذا قوله :

وإن تفلسف مور ينتج عن سلسلة لا متناهية من الاسفلة التي تخيط بالمسألة المطروحة وإنها تفصل المشكلة وتشرحها وتفككها وتخللها وتكسبها دقة، وتتعقبها وتتابعها ... وبالفعل كان هذا المفكر المفرط في دقته وفي إنجاهه النقدى يتصف بالأمانة القاسية مع نفسه، فهو لا يأخذ شيئاً مأخذ الثقة، ويحلل ابسط القضايا وأتفهها، ويقطعها إرباً بطابعه الذهني وكان من نتيجة هذه النقدية المفرطة عدم ادراك اية مشكلة من حيث هي كل ..وعدم ادراك الرابطة الروحية التي تجمعها في وحدة عضوية. وهكذا نكون ازاء عملية تفكيك نقدية تخليلية مفرطة، تؤدى آخر الامرالي سحق المشكلات إلى ذرات لا ربط بينها (۱).

ولا توافق سوزان استبنج على هذا الذى قاله متز، فهى لا توافق على عبارة متز القائلة بأن مور كان مجيباً ضعيفاً رغم انه كان من اعظم وادق وابرع متسائل. وهنا تتسائل سوزان استبنج: كيف يمكن ان يكون المتسائل البارع ضعيف الاجابة؟ إن من يطلب دقة السؤال لابد ان يطلب ايضاً دقة الاجابة. ثم تقرر أن متز اعترض على مور نظراً لانجاهه المخالف لانجاه متز شخصياً، والذى يتمثل فى الافكار المثالية والروحية، والنظرة الكلية الشاملة، وإنه ليس من الضرورى أن يتفق مور مع متز حتى لا ينتقده. ثم تعدد سوزان استبنج اهمية مور فى:

ومنهجه التحليلي، وفي نقده للمجردات، وفي دقته الفائقه، وفي اسهاماته في تكوين وتطوير المذهب الواقعي، وفي طريقته في التفكير (٢٠).

والحق إن متز يعود فيؤكد انه رغم نقده لمور، فإن هذا لا يقلل من قدره. فيقول متز :

ووليس معنى هذا (النقد) أن تعاليم مور لم تؤثر في تطور الفلسفة الانجليزية تأثيراً حاسماً قرب نهاية القرن الماضي، إذ إن تعاليمه كانت، على عكس ذلك، من أقوى العوامل في الحركة الفكرية الجديدة التي ظهرت في بداية القرن الجديد

<sup>(</sup>۱) المرجع السابق : ترجمة د. فؤاد زكريا. ص ص ١٤٢ - ١٤٣ مع بعض التصرف 2. Stebbng, S. : Moore's influence, P. 532.

ووصفها كرد فعل مضاد للإنجاهات المثالية والتطورية .. ومور لا يزال إلى اليوم من اقوى المفكرين الانجليز تأثيراً، إذ يمتد التأثير إلى امريكا لا إلى انجلترا وحدها، ويظهر بوجه خاص في الجيل الجديد ... وقد اشترك مع رسل في تأسيس المدرسة التي ظهرت في كيمبردج ..كما أعلن كل من رسل وبرود Broad ولاءهما له، فكان الاول اكثر تأثيراً لمضمون تعاليمه والثاني اكثر تأثراً بمنهجها (١).

وينتهى متز إلى تعديد الصفات التي جعلت من مور بمفرده مدرسه الرت في جيل كامل من دارسي الفلسفة وباحثيها فيقول :

«إن مقدرته المنطقية الدقيقة، وامانته ونزاهته الفلسفية والمطلقة، وسعيه إلى مخقيق الوضوح والتحدد، وطريقته البسيطة المباشرة في التعبير، والتي تكاد تخلو من المصطلحات الفنية المعقدة - كل ذلك - قد جعل منه مدرسة اثرت في جيل كامل من باحثى الفلسفة، الذين مجمعوا حوله عن كثب، او التقطوا على الاقل قبساً من روحه (٢).

#### ثانياً: موقفه من المثالية:

يرى مور فى مقالته عن درفض المثالية؛ The refutation of idealism أن المثالية الحديثة إذا كانت تؤكد أية نتيجة فإنها تؤكد بالذات على أنهما ذات طبيعة روحية Spritual.

ثم يقرر ان الطبيعة الروحية هذه توجهنا إلى امرين: الأول ان الروحية تعنى ان العالم يختلف تماماً عما يبدو لنا في الظاهر. والثاني ان العالم حاصل على عدد كبير من الصفات لا تقع ولا تظهر لنا ولا لحواسنا، فمن ناحية اولى تبدو المناضد والكراسي والحبال أنها مختلفة عنا ولكن الروحية حينما تؤكد إن العالم كله روحي فلأنها تتجه إلى تأكيد أننا لا نختلف عن مثل هذه الاشياء من ناحية. ومن ناحية أخرى فحينما نقرر مع المثالية إن العالم كله روحي، فإن هذا لا يعنى فقط إن العالم حاصل على شعور بل إنه يعنى إنه حاصل على أعلى درجات الشعور، كما

<sup>(</sup>١) متر : الفلسفة الانجليزية في مائة عام ترجمة د. فؤاد ركريا الجوء الثاني ص ٤٠٠.

<sup>(</sup>٢) تقس الرجع.

يعنى هذا ان العالم متصف بالتعقل ، وانه يسير وفق غايات وأهداف وإنه ليس آلياً. وعلى هذا النحو تضيف المثالية إلى العالم كل الصفات التي تعبر عن روحانية العالم، وهذه الصفات لا تظهر لجواسنا على أى نحو كان. يقول مور وإننا حينما نقول بأن العالم روحي، فإننا نعنى بذلك أنه حاصل على عدد من الصفات المتعالية التي تختلف تماماً عن تلك التي نلحقها عادة بالاشياء، (١).

ولعل هذا يشير إلى الاختلاف الواضح بين النظرة المثالية للعالم وبين النظرة العادية والواقعية له، ويستتبع هذا بالضرورة إختلاف القضايا التي ينظر فيها اصحاب النظرة المثالية عن ثلك التي ينظر فيها اصحاب النظرة الواقعية أو حتى العادية. وإختلاف القضايا بين انصار هذين الانجاهين مبعثه الاختلاف الشاسع في النظر إلى العالم وإلى الصفات التي يمكن ان نصفه بها.

ويرى مور ان الباحثين في اللاهوت والدارسين له يميلون إلى الاعتقاد بأن الحقيقة ذات طبيعة روحية، ولكنه يقرر بأن مثل هذه العقيدة التي يعتنقها اصحاب اللاهوت لا تهمه هنا، ولن تثير فيه أية رغبة لنقدهم، إذ ان إهتمامه كله سوف يرجهه إلى الفلاسفة المفكرين المثاليين الذين قرروا صدق هذه القضية بأدلة فلسفية وعقلية.

إلا أن مور يوجه نظرنا إلى انه سوف يبدأ برفض الاساس الذى يقيم عليه المثاليون إستدلالاتهم، لان رفض وبيان كلب هذا الاساس كاف وحده في هدم ورفض كل ما يترتب ويقام عليه من استدلالات في نطاق الفكر المثالي. يقول مور وإفرض أن أمامنا أستدلال أخذ الشكل التالي: إذا كانت أهي ب وكانت بهي ج وكانت جهي د فإنه ينتج ان أهي د. فإن النتيجة هنا تكون صادقة طالما ان الاساس الذي قامت عليه كان صادقاً، ولكن افرض ان أهي ب قضية كاذبة. حينئذ يكون واضحاً اننا لا نستطيع ان ننتهي إلى صدق القضية أهي د، كما لا نستطيع ان ننتقل منها الى تقرير صدق اى قضية اخرى، طالما أن القضية الأساسيه كاذبة، (٢).

<sup>1.</sup> Moore, G. E.: Philosophical studies Ch. I. P. 2

<sup>2.</sup> Ibid: P.P. 3 - 4.

إن مور لن يناقش النتيجة النهائية التي انتهى البها المثاليين في قضيتهم القائلة وإن الحقيقة ذات طبيعة مثالية في سبيل رفضه للمثالية، وإنما سيكتفى ببيان فساد وخطاً وكذب الاساس الاول الذي قامت عليه، والتي سلم بصدقها المثاليون على إختلاف المجاهاتهم، والتي تتمثل في قضية باركلي الشهيرة «الوجود هو ما يدرك وsse is Procipi ويقرر مور بأنه إذا استطاع ان يبين كذب هذه القضية، فإن القضايا التي تقوم عليها كلها، وكذلك النتيجة النهائية التي تترتب على مثل هذه القضية تكون كاذبة.

وهو يذهب الى أن هذه القضية ليست بذات مكانة بل إنها تمثل اكثر القضايا ابهاماً وغموضاً وإضطراباً وإن عليه أن يبين كذبها وتناقضها في أى معنى محتمل من معانيها. هكذا يقرر مور في مقالات عن (رفض المثاليه) ويتضح من ذلك الانجاه ما يلى:

- ١ أنه سوف يركز بالذات على هدم قضية باركلي «ما يوجد هو ما يدرك».
- ٢- وبما أن هذه القضية تستند اليها فلسفة باركلى اللامادية كلها فإن هدمها هو في نفس الوقت هدم لفلسفته كلها.
- ٣- بإعتبار ان هذه القضية هي البنية الاولى التي اسس عليها المثاليون كلهم
   مواقفهم. فإن هدمها يعد هدماً ورفضاً للمثالية.

ثم يذهب مور الى ضرورة فهم هذه القضية التى اخذ على عاتقه بيان تفاهتها وتناقضها. تنتهى به محاولة الفهم هذه الى وضع اكثر من معنى يمكن به فهم هذه القضية:

- ١ فهذه القضية قد تعنى (ان ما يحمل بصدق على ما يوجد يمكن ان يحمل بنفس العبدق على ما يدرك).
- ٢- ويمكن ان تعنى هذه القضية المساواة الكاملة بين قولك «ان ما يوجد هو ما يخبر «وبين قولك» ان ما يوجد هو في عقلي.
- ٣ وربما يكون معناها ان ما (يوجد) و (ما لا يوجد) يرتبط (بما يدرك) وبما (لا يدرك).

وهو يقرر ان المعنى الاول والثالث قريبان من الانجاه المثالى، اما المعنى الثانى فهو بعيد عنه، لان المثاليين يرفضون ان ينتهوا الى النتيجة القائلة (بأن الحقيقة ذات طبيعة مثالية».

ويحتاج المثاليون بعبيعة الحال الى إضفاء الكثير من السمات والصفات الى العالم حتى يكون: لاكما يظهر لنا، وإنما كما يبدو لفكرهم المثالى الخالص. ولو سلمنا معهم بالصفات والسمات التى اضافوها للعالم لبدى هذا العالم وكأنه غريب عنا، بعيد عما تألفه فيه، وتتوقعه له. ومور لا يهتم ببيان هذه الصفات التى اضفاها المثاليون على العالم ولا يهتم بفقدها، ولا بفقد او هدم البناء المثالى. إن اهتمامه كله كان موجها نحو هدم الاساس الذى قام عليه البناء المثالى، فإذا تقوض هذا الاساس، كان لابد للبناء كله من ان ينهار. وهو يرى هذا الاساس وكم قلنا من قبل قضية باركلى وإن ما يوجد هو ما يدرك فلنقترب اذن من نقد مور التحليلى الدقيق لهذه القضية الأم.

إن هذه القضية تختوى على عناصر غامضة، يمكن تخديدها في ثلاث رئيسية هي :

Esse -\ 1

Percipi ما يدرك - ٢

٣- هو is وتمثل الرابطة بين الموضوع Esse وما يدرك Percipi لنترك ما يوجد ولننتقل على الفور الى ما يدرك. ويرى مور ان لفظ «ما يدرك» هو لفظ يستخدم للدلالة على الاحساس Sensation ولكن اصحاب الانجاه المثالي يرون ان هذا اللفظ لا يتضمن الاحساس وحده ولكنه يتضمن انماطاً احرى من العمليات الفكرية التي تسمى بالفكر Thought. وبهذا المعنى يرى المثاليون ان «ما يجد هو ما يدرك» تعنى ان ما يوجد يجب ان يكون مجرباً شعورياً في الشعور او في الفكر.

والسؤال الذي يجب ان نوجهه هنا إلى المثاليين هو :

إذا لم يكن الشيء مجرباً بالحواس او بالفكر اى ليس مدركاً فهل يمكن ان

يكون موجوداً? ويجيب المثاليون ان ما هو غير مجرب بالحواس او الفكر لا يمكن ان يكون موضوعاً Object للفكر او موضعاً للحواس على السواء ومن ثم لا يمكن ان يكون موجوداً. وهكذا يتوقف وجود الشئ على مثول الشئ للحواس او للفكر، فإذا لم يمثل الشئ للحس أو للفكر ما كان موجوداً. وينتهى المثاليون إلى ان ادراك الشيء إذن او مثوله يعنى وجوده في نفس الوقت.

ويرفض مور ما انتهى إليه المثاليون رفضاً قاطعاً وهو يقرر على عكس انجاههم هذا ان الشيء يكون موجود سواء اكان ماثلاً للفكر او الاحساس او لم يكن ماثلاً لهما معاً او لآحدهما. فالشيء يكون موجوداً إذا كان ماثلاً للحواس وهو لا يكون كذلك إذا لم يكن ماثلاً لها. فإذا رأيت شيئاً فهذ الرؤية تعنى وجود هذا الشيء، ولكن اذا اغمضت عينيك او ذهبت بعيداً عنه فسيظل الشيء موجوداً، لا يمكن الا ان يكون كذلك. ونفس الامر ينطبق على الفكر، فإذا مثل شيء ما للفكر دل هذا على وجوده، ولكن اذا لم يمثل بعد ذلك للفكر فهذا ليس بدليل على انه غير موجود، اى ان الشيء يكون موجوداً سواء تمثله الفكر او لم يتمثله.

ويتناول مور بمنهجه التحليلي الدقيق بعد ذلك الرابطة التي تربط بين ما يوجد وبين ما يدرك في القضية الباركلية Esse is percpi ويذهب الى ان التحليل الدقيق لهذ الرابطة يكشف لنا عن ثلاثة معانى:

۱- أن هذه الرابطة قد تعنى ان ما يوجد ليس شيئاً اكثر من «ما يدرك» وإن ما يوجد تعنى ما يدرك، وان ما يدرك يعنى ما يوجد. وهكذا تكون الكلمتان مشيرتان الى نفس المعنى ويربطهما رباط الذاتية Identity برباط وثيق، ينتج عنه ان «ما يوجد» هو «ما يدرك» او ان «ما يوجد» هو ذات «ما يدرك» او ان ما يدرك هو مجرد ترديد وتكرار «لما يوجد».

۲ - وإذا فرضنا تلك الذاتية، وذلك التطابق الكامل بين «ما يوجد» وبين «ما يدرك» فإن هذه الرابطة يمكن ان تعنى من ناحية ثانية ان «مايدرك» متضمن في «ما يوجد» بحيث يكون «ما يدرك» جزءا من «ما يوجد» وهذا المعنى الثاني يشترط فيما يوجد ان يكون مدركا، فهناك اشياء لا تدرك ولكنها تكون موجودة، اى

توجد اشياء لا تكون مدركة. وإذا قبلنا هذا المعنى الثاني فإننا نستطيع ان نستنج ثلاثة امور هي :

أ - ان الحقيقة كل مركب، وان ما يدرك لا يمثل الا جزءاً فقط منها.

ب- ان ما يخبر يشكل جزءا من هذا الكل مركب.

ج- انه ما من مرة تدرك صفة في شيء الا وانت تؤكد في نفس الوقت وجود هذه الصفة وهذا الشيء الذي انبثقت عنه الصفة.

ويرى مور ان هذا المعنى الاخير هو المعنى الصحيح، اذ ان ادراكك لصفة ما يؤكد وجودها، وان ادراكك هذا لابد ان يكون صادراً عن شيء ما موجود في العالم الخارجي على عكس ما يذهب اليه اصحاب الاتجاه المثالي والذين قرروا ان الحقائق التي ندركها تكون في الذات وليست في الخارج.

۳- والمعنى الثالث والاخير لهذه الرابطة هو ان (ما يوجد) يشير الى (ما يدرك)
 بحيث ان (ما يدرك) يمكن ان يستنتج (مما يوجد) وبحيث يكون (ما يوجد)
 شيء ويكون (ما يدرك) صفه لهذا الشيء.

وينتهى مور من تخليله هذا للرابطة is إلى تقرير أننا حينما ندرك فإننا ندرك شيئاً موجوداً في العالم الخارجي. وإن من الخطأ البالغ ان نخلط بين وما يوجد، وبين وما يدرك، او ان نقرر ان هناك تعادلاً وتوازناً كاملاً بينهما، ان الادر اك يتعلق بالذات، وما يوجد يتعلق بالموضوع، ومن الخطأ ان نربط بين الذات والموضوع، وهنا يقرر مور ان هذ النقطة هي التي يقع فيها المثاليون، وتكون مصدر كل الأخطاء لديهم، ويرى إن على المثاليين ان يفصلوا دائماً بين الذات وبين الموضوع اى بين الإدراك وبين ما يوجد، او بين فكرة الاصغرار والاحساس به وبين موضوع الاصفر. وينتهى مور الى القول بأن الربط بين ما يوجد وبين ما يدرك دون ادنى تمايز هو نوع من الخلط والغموض والتناقض.

ويتساءل مور بعد ذلك عن ما هو الاحساس او الفكر؟ وهو كما يرى الجميع ان الاحساس بالازرق يختلف عن الاحساس بالاخضر مثلاً، ومع ذلك فهما

يشتركان معاً في نقطة مشتركة بجمع بينهما رغم اختلاف الازرق عن الاخضر، فما هي هذه النقطة المشتركة بينهما؟

يجيب مور ان هذه النقطة المشتركة التي بخمع بين هذين الاحساسين الختلفين هي الشعور Conscousness وعلى ذلك يكون لدينا في كل احساس عنصران هما:

١ - الشعور الذي يتشابه فيه كل احساس.

٧- شيء آخر يعزى اليه الفضل في اختلاف احساس عن آخر، ويرى مور ان العنصر الثاني هو ما نسميه بموضوع الاحساس Object Conscousness الاحساس بالازرق يتشابه مع الاحساس بالاخضر في الشعور، ولكنه يختلف عنه في الموضوع، اذ الازرق موضوع للاحساس يختلف عن الاخضر الذي يكون موضوعاً آخر للاحساس. ويقرر مور اكثر من هذا ان الاحساس بالازرق يوجد احياناً في العقل ويمكن الا يوجد في احايين اخرى، وذلك اذا ما غاب عنا موضوع الاحساس به. ويرى مور انه حينما يوجد احساس بالازرق فإن علينا ان نميز بين:

١ – الشعور

٧- الازرق بإعتباره موضوعاً للشعور.

٣- الموضوع والشعور به معاً.

والشعور يختلف عن موضوع الشعور، ومن ثم فلا نخلط بينهما، ونقرر ان وجود الازرق هو نفس الشعور بالازرق، لأن مثل هذا القول يتضمن تناقضاً وخلطاً. فقد يوجد الواحد دون ان يوجد الاخر، فالازرق قد يكون موجوداً، ولا يكون الشعور به موجوداً يقول مور:

دفی کل احساس، وفی کل فکرة، یجب ان نمیز بین عنصرین :

أ – الموضوع Object الذي يختلف فيه فرد عن آخر.

ب- الشعور Conscousness الذى يتشارك فيه الافراد ... وحينما يحدث احساس فيجب ان نميز بين متغيرات ثلاث : الموضوع وحده، او الشعور حده، او كلاهما معاً ... ويجب ان نميز في كل حالة بين ١ - الشعور او الخبرة ٢ - ما نشعر به ونخبره (١).

ويرى مور ان الاحساس يكون كلياً بينما الشيء يكون جزئياً فإذا احسسنا بالازرق مثلاً فإن هذا الاحساس يكون كلياً بينما يكون الشيء الازرق جزئياً وبهذا المعنى يختلف الاحساس بالازرق عن حبر ازرق او عصفور ازرق وهكذا.

وفيما يتعلق بالمعرفة يدعونا مور الى ضرورة التميز بين الشيء وبين معرفة الشيء وهذا التمييز هام ويشابه تمييزنا بين المادة وبين العقل، المادة تمثل الشيء المادى، والعقل يمثل معرفتنا بهذا الشيء المادى او ذاك. اننا حينما نعرف - يقول مور - شيئا، فإن ما نعرفه لا يمكن ان يكون مطابقاً او مماثلاً للشيء تماماً. ان المعرفة عند مور تعنى ادراك ما هو واقعى موضوعياً بما هو كذلك. وعلى هذا النحو يدعنا مور إلى ربط معرفتنا بما هو واقعى، وبما هو مضوعى، وبما هو مادى والواقعى او المادى او الموضوعى يكون له وجوداً خارجياً مستقلاً تماماً عن الذات او عن الشعور الذى يعرف ويدرك.

ويذهب مور الى ان التحليل الدقيق للاحساس او الفكر بين لنا ان العنصر العام عند الجميع هو الشعور، وان الاحساس في واقع الامر ليس الاحالة من المعرفة او الخبرة او الاهتمام بشيء، وإننا حينما نعرف ان الاحساس بالازرق موجوداً فإن ما نعرفه في الحقيقة ليس الا وجود اهتمامنا بالازرق وهذا الاهتمام ليس مختلفاً عن الازرق فقط، وانما متميز تماماً وفريد في علاقته بالازرق تلك العلاقة التي لا يمكن ان تكون هي الشيء او جوهر المضمون او جزء من مضمون جزء مضمون آخر.

وهكذا يكون الامر عندما مخصل على معرفة في عقلك بالازرق، فإن هذا لا يعنى ان مخصل في عقلك على شيء او صورة يكون الازرق مضمونها، انك حينما تهتم بإحساس فليس معنى هذا أنك تهتم بصورة عقلية للشيء ... انك تهتم

<sup>1.</sup> Moore: Philosophy studes. Ch: P. 20 - 21.

## فقط بإهتمامك بالازرق.

إن واقع الامر عند مور هو أن المادة او الموضوعات المادية هي أساس الادراك الحسى، واساس عملية الاحساس، ولا يمكن ان نتوقف عند ذاتنا ونحن نقوم بعملية الاحساس، اذ الاحساس يفترض دائماً وجود اشياء مادية او موضوعات خارجة عن اللمات وإنه لمن خطأ القول ان نقرر بأن ما يوجد هو ما يدرك اذ ان الوجود شيء والادراك شيء آخر، فلا ينبغي ان نخلط بينهما ابداً. وينتهي مور الي رفض قضية باركلي التي استند عليها المثاليون، وما دام قد رفض هو هذه القضية فإن كل ما يبني عليها يكون مرفوضاً كذلك. وعلى هذا النحو يرفض مور المثالية ابتداء من قضية باركلي القائلة دان ما يوجد هو ما يدرك وما يترتب عليها من بناءات.

الفصل الخامس جابرييل مارسل والفكر الوجودى

أُولاً: خصائص الوجودية ومنهجها

## الفصل الخامس جابرييل مارسل والفكر الوجودى

أولاً : محصائص الوجودية ومنهجها وتعريفها :

ا - خصائص الوجودية :

كتب جان بول سارتر يقول (إن كلمة الوجودية أصبحت تطبق الآن تطبيقاً عربضاً على أشياء عديدة ومتنوعة بحيث أصبحت لا تعنى شيئاً على الإطلاق، (١) ومع ذلك سنحاول نحن أن نبين سمات وخصائص التفكير الوجودى، الذى ربما ألقى الضوء على المعنى الاصيل لكلمة (وجودية).

ينكر التفكير الوجودى في روحه الاصيلة، كل جهد يحاول إيجاد الحقيقة داخل التصورات العقلية ، أو يحاول حصر الحقيقة ووضعها في نسق محكم البنيان أو بناء منطقى ضرورى، أو في مذهب مترابط الاركان. وفي هذا العدد بجد كيركجارد أب الفلسفة الوجودية المعاصرة قد خصص كتابين من أعظم كتبه هما كركجارد أب الفلسفة الوجودية المعاصرة قد خصص كتابين من أعظم كتبه هما على النسق الهيجلى، وبيان تهافته، وبرى الوجوديون أن ثمة أشياء فضفاضة تستعصى على كل حصر، وتفر من كل بناء، وتهرب من الخضوع لسلطة النسق، وسلطان العقل. وأن العقل الالهى وحده – إذا كان ثمة وجود له – هو الذي يستطيع أن يدرك العالم في كليته، لكنهم يذهبون إلى أن العقل الالهى هذا يمكن أن تعتريه في عملية الادراك هذه بعض الفجوات والتقطعات (٢).

<sup>(1)</sup> Sartre: jean paul: Exstentslism is A Humanism; clevland 1956, P. 289.

<sup>(2)</sup> Macquarrie, J: Existentialism, A Pelican Book, 1973, P. 1.

لكننا لا ينبغي أن نبالغ في نقد الوجوديين للأنساق المتنافيزيقية ذلك لأن هذا النقد لا يعني أن كل الوجوديين بعيدون تماماً عن تلك الأنساق، أو أن بعضهم لم ينتج ميتافيزيقيا تخصه. وفي هذا العمدد كتب هيرمان ديم يقول ولو كان كيركجارد قد عاش مائة عام بعد وفاته ... أى إلى أيامنا هذه حيث أصبحنا ندرالم النسق بعمورة أكثر تواضعاً مما كانت عليه في أيامه، لكان قادراً على أن يقدم نسقة ديالكتيكيا وجودياً يقابل به النسق الهيجلي ألى كما ذكر سبونهايم وأن ثمة علاقات نسقية كامنة في اهتمامات كير كجارد الرئيسية، رغم أن هذه الاهتمامات كانت من نوع جزئي وخاص (٢٠٠٠). أما مارتن هيدجر Heidegger فكان على قناعة بأن التحليل الوجودي الذي أتي به في كتابه والوجود والزمان Being and Time على حق كان تخليلا علميا في طابعة ٢٠٠٠. وكان توماس لانجان المشخص الذي يتمسك به كان تخليلا علميا في طابعة ٢٠٠٠. وكان توماس لانجان المشخص الذي يتمسك به الوجوديون ودون أن يضحى بالترابط والمنهجية اللتين إرتبطتا بالتحليلات الفلسفية النسقية (٤٠) ضف الى ذلك أن الكثيرين من فلاسفة الوجودية خاطروا ببحث بعض القضايا الانطولوجية والميتافيزيقية، كما قامت واحتدمت في تاريخ الفكر الفلسفي الطويل.

مع ذلك فلقد ظلت الوجودية دون ملهب عام واحد ينتمى إليه سائر فلاسفتها، ولأجل هذا كثيرا ما وصفت الفلسفة الوجودية بأنها ليست فسلفة بقدر ما هي نمط من التفلسف (٥) Style of philosophizing.

<sup>(1)</sup> Diem, H.: Kierkegaard: An introduction, Trans, by D. Green (richmond 1966) P. 81.

<sup>(2)</sup> Sponheim, P. Kierkegaard on christ and christian coherence, New Yor, 1968, P. 14.

<sup>(3)</sup> Heidegger, M: Being and Time, Trans by j. Macuarrie and E. S. Robinson (New York and London, 1962) P. 49.

<sup>(4)</sup> Langan Th: The meaning of Heidegger: Acritical study of Existentialist phenomenology (New Work 1959). P. 41.

<sup>(5)</sup> Macquarrie, J. Existetialism, P2.

ولعل أول وأهم خاصية تميز هذا النمط من التفلسف هي أنه يبدأ من الانسان ولعل أول وأهم خاصية تميز هذا النمط من التفلسف هي أنه يبدأ من الطبيعة. أنه فلسفة للذات Subject أكثر منه فلسفة للموضوع Object فالذات هي التي توجد أولاً ...والذات التي يهتم بها الوجوديون ليست هي الذات المفكرة، بل هي الذات الفاعلة ... الذات التي تكون مركزاً للشعور ... الذات التي تدرك مياشرة وعينياً في فعل الوجود المشخص.

هكذا يبدو هذا النمط من التفلسف أحياناً أنه مضاد للنزعة المقلية، فالوجود المتمره العاطفة، ويغمره الوجود الإنساني المشخص، في هذا المعنى كتب Miguel تعتمره العاطفة، ويغمره الوجود الإنساني المشخص، في هذا المعنى كتب de unamuno يقول و إن الفلسفة هي نتاج إنسانية كل فيلسوف، وكل فيلسوف هو انسان من لحم وعظم، ويقدم نفسه لأناس آخرين من لحم وعظم مثله. وعلينا ان نترك الفيلسوف يفعل ما يربد، بكل مشاعره، بلحمه وعظامه، بكل روحه وكل جسده .. إنه إنسان يتفلسف (۱).

ومع هذا فهناك من الوجوديين من يهتم على خلاف Unamuno بالعقل، ومع ذلك يدعون بأن فلسفتهم وإن كانت مقامة على قاعدة وجودية عريضة إلا أنها تبتعد عن أية نزعة عقلية ضيقة.

والواقع أن هذا النمط من التفلسف الذى قلنا أنه يبدأ من الإنسان إنما يبدأ من الإنسان إنما يبدأ من الإنسان بإعتباره موجوداً أكثر من اعتباره مفكراً، وأنه فى تأكيد هذا على الوجود اكثر من الفكر يتضمن أنه لا يبدأ بدراسة طبيعة او ماهية الإنسان ثم يستنبط من دراسته هذه ما يشاء، فلقد كتب سارتر يقول وإن وجود الانسان سابق على ماهيته، ثم يفسر ماهيته فيما بعد بواسطته هو، لانه هو الذى يصنع نفسه (٢).

وهذا النمط من التفلسف الذي هو اوجودية، يعترض على أي رأى يعتبر

<sup>(1)</sup> Miguel de Unamuno: The Tragic sense of Life, trans by J. E. Flitch (New York 1954) P. 28

Sartre, Jean paul : Existentialism is a Humanism, P. 290.

الانسان شيئا Thing وهذا يعنى أن الوجودية تقف ضد أى تيار آلى أو طبيعى تطمس فيه العقلية الجمعية تلقائية وجدة الشخصية الفردية في هذا المجال الاجتماعي، كما أنها تقف ضد كل النزعات الاستبدادية في المجال السيامي.

ومن هذا المنطق أقام هذا النمط من التفلسف تمييزاً حاسماً بين الحقيقة الداتية وبين الحقيقة الموضوعية، وهو يعطى الأولوية للحقيقة الأولى التي تتعارض مع الحقيقة الثانية. نعم ان الوجوديين لا ينكرون أننا نستطيع ان نصل إلى الحقيقة الموضوعية خلال العلم والمنطق والذوق العام، لكنهم يصرون – رغم ذلك على أنه بالتنسيق مع حقاتق الأمور، يكون من المستحيل علينا أن ندع جانبا الاهتمامات المشبوبة بالعاطفة للفرد الإنساني. لقد دعى الوجوديون الى أنه حين البحث في الحقيقة القصوى، فيجب أن يشمل هذا البحث عواطف الانسان وإرادته ومشاعره ومخاوفه وآماله من ناحية فردية شخصية. ويتضح من هذا أنه حينما يبتعد المنهج الموضوعي أقصى ما يمكن الابتعاد عن تناول المشاعر والآمال والمخاوف الخاصة بالفرد الانساني، فإن المنهج الذاتي يضع الفرد بكل عواطفه ومخاوفه في محور الصورة. من خلال المدخل الأخير وحده – يقول الوجوديون – يمكن أن نفهم الإنسان، وأن نعى تغيره الداخلي العميق، وأن نوضح علاقته بالحقيقة (1).

إن طريق الفلسفة والميتافيزيقا يختلف عن الطريق الوجودى: فبينما تبدأ الفلسفة والميتافيزيقا بالأشياء، ثم بالإنسان ككيان فكرى مجرد، ثم تعود إلى الأشياء مرة أخرى لكى تخصل على المعرفة الموضوعية يبدأ الطريق الوجودى بالاشخاص، ثم يضمن الاشخاص بالأشياء لكى تزداد خبرتهم وتصبح أكثر وضوحاً، ثم يعود إلى الاشخاص مرة أخرى، لكى يصل إلى هذا النوع الصحيح من الذاتية (٢).

<sup>(1)</sup> Roberts, D.E.: Existentialism and Religous Bellef, New York 1959, PP. 7-8.

<sup>(2)</sup> Roubiczek, P. Existentialism for and gainst, (Cambridg 1966) P. 105.

ويعتقد الوجوديون ان الهرب من الطريق الوجودى في البحث، يعزلنا عن فهم ذواتنا فهما صحيحاً، ويجعلنا لا نواجه المشكلات الحقيقية التي تعتمر وجودنا الفردى المشخص. يقول بلاكهام دان النسق الفلسفي الموضوعي يعتبر من الاوهام لانه يمهد لنا سبيل الهرب من المشاكل الحقيقية التي تواجه الفردى المشخص،

والذات التي يبحثها الوجودي، ليست ذاتاً استاتيكية، بل هي ذات مستغرقة في كفاح ونضال مستمرين، نعم نحن نبلغ اليقين في العلم وفي التأمل النظري بأن بجرد انفسنا من الذات المتغيرة، لكن هذا النوع من اليقين لا يمكن أن يكون نهائياً أرجامعاً، لانه لا يوجد في الحقيقة ما يسمى بالمعرفة المنفصلة عن الذات العارفة. إن الحقيقة الوحيدة التي يمكن ان يكون لها مطلق اليقين هي وجود ذاتي الفردية، وهذه الدات وهذه الحقيقة لا يمكن ان تكون يقينية بالنسبة لأى ذات أخرى. وهذه الذات هي روح لا محددة، ومخلوق زماني في نفس الوقت يتهدده احتمال الموت في أي لحظة، ومن ثم فإن أي نوع من انواع اليقين الموضوعي لا يمكن له أن يمحو الأساس غير اليقيني للحياة. ولكن لابد من أن يواجه الناس هذه الحقيقة وجها لرجه، فإن معظمهم يحاولون تركيز الانتباه على ما هو سلس القيادة، وما هو مألوف من الأمن عن طريق تكيفهم مع العالم والمجتمع الحيط بهم بإعتباره موضوعاً واحنا من الأمن عن طريق تكيفهم مع العالم والمجتمع الحيط بهم بإعتباره موضوعاً واحنا يتمثل في نظام ينطوى على عدة موضوعات. وهذا يعني في الواقع اننا نسمح بأن تكون الحياة الانسانية مجردة من الروح، وإلى ان نصبح مجرد أشياء، فاقدة للذات الميناء، فاقدة اللنات الميناء، فاقدة اللنات الميناء الانسانية مجردة من الروح، وإلى ان نصبح مجرد أشياء، فاقدة اللنات (٢٠).

والواقع ان البحث العاطفي المتدفق عن الحقيقة أفضل - في نظر الوجوديين -من اليقين الموضوعي، وذلك لأننا لا نستطيع الوصول الى مثل هذا اليقين الأحير

<sup>(1)</sup> Blackham, J. K.: Six Existentialist Thinkers (London 1961) P. 3.

<sup>(2)</sup> Roberts, D, E.: Existentialism and Relgous Belief, P. 03.

إلا بواسطة التجريد من الوجود ومعالجة الماهيات، وهذا يعنى أن التفكير الموضوعى لا يمكن أن يعالج «الذات» كما تكون عليه، لأن الذات «أنابحته» بوجه عام، كما انها ليست عقلاً بحتاً...إنها لا تنفصل عن العاطفة وعن القرار وعن الحرية. وهذا يعنى أيضاً ان التفكير الموضوعي لا يمكن أن يعالج التاريخ كما يكون عليه لأن التاريخ ليس تفاعلاً بين ماهيات يمكن فهمها وإخضاعها لنسق مغلق (١١).

وهذا النمط من التغلسف يعتبر موجوداً غامضاً Ambigous وصفة الغموض هذ ترتبط بقوة بتأكيده الهائل على حربته. إن الوجودية ترى الموقف الانساني وهو ممتلىء بالتناقضات والتوترات التي لا يمكن حلها بواسطة الفكر المضبوط والنقى. إن هذه التناقضات لا ترجع ببساطة إلى الحدود الحاضرة لمعرفتنا، أو إلى ما نحصل عليه من تقدم علمي، أو إلى تفسيرات فلسفية .. انها ترجع الى ان الإنسان حر، وهو مسئول عن حربته، كما أنه يشعر بالندم وبالذنب ازاء ما يقترفه من أفعال. ومع ذلك فحياته كلها واقعة في شباك الطبيعة والنظام الاجتماعي وهذه وتلك تؤثر عليه تأثيراً عميقاً لا يمكن تحاشيه. إن الانسان محدود، ولكنه قادر على الارتقاء عليه تأثيراً عميقاً لا يمكن تحاشيه. إن الانسان محدودة في الزمان وتتقدم بخاه الموت، ومع هذا فلديه علاقة غربية بالأبدية، كما أنه يمكنه وهو في الآن الحاضر أن يتراجع إلى الماضي، أو أن ينظر إلى المستقبل. وهو على هذا النحو جماع بين القمة والقاع بين الابدية والزمانية، بين الحربة والضرورة.. إذا نظرنا إليه من الخارج الكان جزءا بسيطاً داخل طبيعة فسيحة، وإذا نظرنا إليه من الداخل فهو عالم فسيح لكان جزءا بسيطاً داخل طبيعة فسيحة، وإذا نظرنا إليه من الداخل فهو عالم فسيح في ذات ... فالانسان موجود متناقض.

نحن لا نجد إجابة بسيطة هنا على سؤال يقول : ماذا يجب على الانسان أن يضل في حربته ؟ إذ يبدو من جهة أن على الانسان أن يستخدم حربته لكى يخلق

<sup>(1)</sup> Ibid. P. 94.

ذاته على حد تعبير الوجوديين، ويبدو من جهة أخرى أن الانسان لا يستطيع أن يتخلى عن حريته بأن يهبط إلى مستوى الحيوان أو أن يتسامى إلى مستوى الله . نعم قد يكون الامر بسيطاً إذا تمكن الإنسان من أن يصبح حيواناً أو إلها، إذ في هذه اللحظة سوف يتمكن من أن يتحرر من العذاب الأليم الناجم عن صراعه الداخلى وقلقه الذاتي، لكن بما أننا سنظل إنسانيين فيجب أن نلج محراب السر والغموض الخاص بما يعنيه أن يكون كل منا ذاتاً محدودة تمتلك حرية لا محدودة.

ولقد تميز هذا النمط من التفلسف بخاصية الكتابة في موضوعات خاصة لم يسبق للعرف الفلسفي الطويل أن كتب فيها، وهذ الخاصية التي مجمع بين مفكرى الوجودية خاصية عامة رغم ما بين هؤلاء من تفاوت، ورغم عدم انتمائهم كما سبق أن ذكرنا إلى مذهب فلسفي عام واحد، وفي حين أن المدارس الفكرية والفلسفية السابقة على الوجودية قد تناولت بشئ من الإسهاب المشاكل المنطقية والابستمولوجية وركزت عليها، فإن هذه المشاكل لم تخظ بدراسة الوجوديين إلا بطريقة سريعة وعابرة (۱). لقد ركز الوجوديون مباشرة على الوجود الانساني المشخص اكثر من تركيزهم على الجانب التأملي والمجرد من هذا الوجود.

لقد سال مداد أصحاب هذا النمط من التفلسف حول موضوعات الحرية، والقرار، والمستولية، وهذه الموضوعات تمثل لباب الوجود الشخصى، فممارسة الحرية والقدرة على تشكيل المستقبل لهما مما يميزان الإنسان عن سائر ما عداه من كيانات على هذه البسيطة، بالاضافة إلى أنه من خلال الحرية والقرارات المستولة يصبح الانسان حقيقة ما هو عليه، وبعبارة جون ماكمورى JOHN يصبح الانسان حقيقة ما هو عليه، وبعبارة جون ماكمورى MACMURRAY وأصبحت الذات كقدرة هي الموضع الرئيسي للوجودية، بينما ركزت الفلسفة الغربية التقليدية خصوصاً منذ ديكارت على الذات كموضوع، أو كذات مفكرة) (٢).

<sup>(1)</sup> Maquarrie, J.: Existentialism P. 3.

<sup>(2)</sup> Macurray, The Self as agenst (New York and London 1957) P. 84.

وهناك مجموعة أخرى من الموضوعات تناولتها الوجودية بالبحث، وأفاضت فى الحديث حولها، وهى موضوعات مثل: الذنب والاغتراب، واليأس، والموت ومثل هذه الموضوعات لم تناقش بإسهاب وعمق فى الفلسفات التقليدية على النحو الذى بخده عند الوجوديين، ولا نستطيع أن نقرر بأن الوجوديين كانوا كلهم متشائمين أو كانوا كلهم متفائلين وهم يتناولون هذه الموضوعات، فالحقيقة أن بعضهم كان متشائماً وبعضهم متفائلاً أو آملاً على الاقل.

ولعل الوجودية قد قدمت إسهاماً كبيراً حينماً وجهت الأنظار نحو الحياة العاطفية للانسان، ولقد كان هذا الجانب مهملاً من جانب الفلسفة التقليدية، ويخول منها إلى موضوع من موضوعات علم النفس. فلقد ظنت الفلسفة التقليدية وقد سيطر عليها أنواع ضيقة من المذهب العقلى، أن المشاعر المتغيرة، والأحوال المتقلبة، والتأثيرات التي تبدو على العقل الانساني، ليست من الموضوعات المتصلة بعمل الفيلسوف، لكن فلاسفة الوجودية يدعون غلى العكس من ذلك أن مثل هذه الموضوعات تعتبر ذات اهمية قصوى، لأنها تكشف عن الذات بكل ما فيها من حياة وتدفق، كما أنها هي وسيلة ربط هذه الذات بالعالم الذي يحيا فيه أناس غيرنا. والواقع أن الوجوديين قد أعطونا تخليلات عميقة من كير كجارد إلى هيدجر إلى سارتر عن مثل تلك الأحوال الشعورية الذاتية مثل : القلق، والضجر، والغثيان وبينوا أن مثل هذه المشاعر ذات مغزى بالنسبة إلى الفلسفة (۱۰).

لقد أشرنا إلى بعض الموضوعات التى نراها عادة على صفحات مؤلفات أصحاب الوجودية. وربما كان كشف وتطوير هذه الموضوعات المستقاة فى معظمها من العناصر المؤثرة فى الحياة الشخصية هما ما ميزا إسهامات فلاسفة

<sup>(1)</sup> Maquarrie, J.: Existentialism.P. 5.

الوجودية. لكنهم كتبوا بطبيعة الحال في موضوعات أخرى إلى جانب هذه، فنجدهم أو نجد بعضهم قد اهتم بمشاكل اللغة والتاريخ والمجتمع، وحتى مشكلة الوجود لم تسلم من التناول بواسطة هذا الوجودى أو غيره. إلا أن الوجودى مهما قادته المسائل، فإنه يبقى متصلاً أوثق الانصال بالاهتمامات الشخصية الرئيسية التي ذكرناها آنفا.

لكننا يجب أن نلاحظ هنا أن اتفاق فلاسفة الوجودية في الموضوعات التي يميلون الى الكتابة والاسهاب فيها، لا يعنى أنهم متفقون فيما بينهم، إذ ثمة خلافات حادة ومثيرة بينهم، ولقد ذكرنا فيما سبق شكوى سارتر من أن كلمة والوجودية، أصبحت خاوية من المعنى وعلى الرغم من أننا تذكر في كل نقاش عن الوجودية أسماء كل من هيدجر وياسبرز ومارسيل فإنهم يرفضون تعليق بطاقة والوجودية، وفي هذا يقول روجرشن Shinn إن الوجودي لا يحب أن يعلق على نفسه أنه وجودي، لأن هذا يعنى عنده أنه واحد مما يمكن تصنيفه في فئة الناس المعروفين بأنهم وجوديون، إنه يحبذ أن يقول وإنني نفسى، ولا أميل إلى أن أوضع في تصنيف يقال له أنه خاص بالوجوديين، (1).

والواقع ان ثمة اختلافات جوهرية تفصل بين كبار الوجوديين فتجعلهم ثلاث طوائف متمايزة : فالبعض - مثل ياسبرز - ووفقاً للتصور الكير كجاردى - يذهبون إلى أن النظر في الوجود يقتضى إنكار للفلسفة بإعتبارها مذهباً، فالفلسفة وخصوصاً وفلسفة الوجوده لا تعنى سوى و تحليل الوجوده من حيث أخص ما فيه من فردية وعينية، وأما كل ما يبقى بعد ذلك، فإنه لا يعدو أن يكون علاقة إشارة.

والبعض الآخر مثل (هيدجر) يصرون على القول بأن الوجودية يجب أن

<sup>(1)</sup> Shinn R, L. Restless Adventure: Essay on contemporary Expressions of Existentialism (New York 1968) P. 13.

تقتصر على التحليل الوجودى الذى يردها إلى وياسبرزه ويؤكدون خطتهم فى أن يقيموا على أساس هذا التحليل وفلسفة وجوده أى وانطولوجيا، ولكن هذه الانطولوجيا لن تكون – في نظر ياسبرز وبرديائف – غير فلسفة (عن) الوجود شبيهة بالنظريات المجردة التي يقدم لنا منها تاريخ المذاهب نماذج خادعة لا طائل ورائها. وهكذا نفهم لماذا يرفض وهيدجره أن يعتبر من هذا الوجه في عداد الوجوديين. وإذا قارنا بينه وبين وياسبرز، كان أحرى بنا أن نعده معادياً للوجودية وأما وسارتر، فهو من ناحية يقترب من وهيدجره، من حيث طموحه إلى إنشاء أنطولوجيا ظواهرية Phenomenological ontology. وأما وجابرييل مارسيل، فيبدو متردداً بين الانجاه الذى يترسمه وياسبرز، وبين التوجه المذهبي الذي يتطلع إليه ومكان إقامة فلسفة عينية لا تكون وانطولوجيا، بالمعنى الدقيق، وإنما تكون صياغة إمكان إقامة فلسفة عينية لا تكون وانطولوجيا، بالمعنى الدقيق، وإنما تكون صياغة مذهبية لمطالب الانسان الجوهرية إبتداء من حاجته إلى المطلق، تلك الحاجة التي مندوم سماته وأعمقها.

وينبغى أخيراً أن نؤلف فئة ثالثة من مذاهب المفكرين الذين يسمون وجوديين أيضاً، من أمثال (كامي Camus) و (باتاى Bataille) ولكنهم من جهة يرفضون في إصرار هذه التسمية، وهم من جهة أخرى لا يشتركون في شيء في الواقع مع الفلاسفة السابقين – بإستثناء جابرييل مارسيل – إلا في إعتقادهم أن الوجود والعالم عبث سخيف في جوهره. على أنه إذا بدا أن تأكيدهم هذا العبث هو الذي يحدد الوجودية بأعم صورة ممكنة لها، فإن ما يجرى عليه الجمهور من إعتبارهم في عداد الوجوديين – رغماً عنهم – لا يخلو من مبرر، ويبقى بعد ذلك أنهم يرفضون عداد الوجوديين – رغماً عنهم – لا يخلو من مبرر، ويبقى بعد ذلك أنهم يرفضون هذه النظرة وتلك، وينبذون (فلسفة الوجود) – كما يصورها ياسبرز – وهي الفلسفة التي لا يرون فيها سوى تركيب مجرد كغيره من التركيبات، وكذلك والانطولوجية الوجودية، التي عند كل من «هيدجر» و «سارتر»، والتي رأيا أنها

صائرة - رغم كل المظاهر - إلى تقوية روح التفاؤل وتأسيس مذهب عقلى لايريدانه مهما كلفهما ذلك من ثمن.

وإن قلنا أن شقة الخلاف بين الوجوديين يمكن أن تتلاشى إذا ذكرنا إجماع الوجوديين على البدء من الانسان مباشرة .. من الذات المشخصة. بكل ما فيها من حرية ومستولية .. وبكل ما يعتريها من قلق وضجر وشعور بالذنب وأن هذا الاجماع على البدء بالذات المشخصة يكفي بكل ما فيها من حربة ومستولية .. وبكل ما يعتريها من قلق وضجر وشعور بالذنب وأن هذا الاجماع على البدء بالذات المشخصة يكفى لتمييز الوجودية عن غيرها من الفلسفات - إن قلنا هذا -سنجد أنفسنا أمام اشكال من نوع آخر، إذ أن مثل هذا القول يميل إلى توسيم مجال الفلسفة الوجودية توسيعاً يتجاوز الحد ويؤدي إلى فقدان معناها كما ذكر ذلك سارتر. لقد حدا هذا القول بعدد من النقاد إلى أن يلحقوا بهذا النمط من التفلسف مفكرين، ليسوا في الواقع غرباء عليها فحسب، بل هم يعارضونها في كثير من النقاط، ويحضرنا هنا على وجه الخصوص القديس أوغسطين وبسكال، على أن أفلاطون قد عد هو ايضا في بعض الأحيان أهلاً لهذا الشرف. والواقع أن «كيركجارد» كان قد فتح هذا الطريق حين جمل من سقراط المفكر الوجودى بلا منازع في اليونان القديمة. غير أن أفلاطون ليس سقراط، وشعار استاذه واعرف نفسك بنفسك، يتسع لديه حتى يصبح دعوة إلى معرفة العالم، وبعبارة أدق عالم المثل، وهو العالم الحقيقي، العالم الذي لا يجد الإنسان في نفسه منه غير الظل أو الانمكاس. ولهذا فإن «ياسبرز» لا يقر رأى من يريد أن يتعرف في انحاولات الافلاطونية على الصورة الاولى أو حتى على مجرد محاولة أولية للمنهج الوجودى، لأنها توجه الفكر نحو عالم خارج الوجود، ولا تبعث اتصالاً وجودياً Existential (١) ريجيس جوليقيه : المذاهب الوجودية من كير كجارد الى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل

 <sup>(</sup>١) ربيس جوليقيه : المذاهب الوجودية من كير كجارد الى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كامل مراجعة محمد عيد الهادى أبو ربدة، الدار المسرية للتأليف والترجمة ص٧٠.

communication أصيلاً، لكونها مجرد تبادل لأفكار أو لآراء مجردة، لا لتجارب معاشة (١).

أما فيما يتعلق بالقديس أوغسطين وبسكال، فيبدو أن الجانب العاطفى فى والاعترافات، و «الخواطر» دون ما سواه هو الذى أدى إلى ادراجهما ضمن رواد الوجودية، أكثر مما أدت خطتهما فى البدء من أشد التجارب الإنسانية المتصلة بالواقع الحى، لكن جانب العاطفة والانفعال معيار شديد الالتباس، ومن السهل أن يستدعى الوسائل الخطابية التى كان «كير كجارد» يرى فيها النقيض الصحيح للوجودية. وإذا كانت تلك الناحية العاطفية المؤثرة هى التى مخدد معنى الوجودية فلماذا لا يعتبر (بوسويه Boussuet) وجودياً وليس من شك أيضاً أن كتابات ولكن الفكر الفرنسي - حتى الوجودي منه - لا يميل كثيراً على الخلاف من ولكن الفكر الفرنسي - حتى الوجودي منه - لا يميل كثيراً على الخلاف من خلك إلى هذا الطابع، وموقف مفكر مثل «فولتير» من مؤلفات «بسكال» وكذلك صنوف المقاومة التى أبداها «فاليرى» تشهد بإبتعاد عن الروح العاطفية، إبتعاداً يبدو أنه حلى نحو ما - صنو للعبقرية الفرنسية (۲) والواقع أن غثيان سارتر هو أبعد ما يكون عن القلق الهيدجرى، ولليأس عند (كامى) طابع عقلى يميزه تمييزاً واضحاً عن الروح العاطفية الحزينة لدى الوجوديين الالمان.

ينبغى إذن أن نفحص المشكلة على نحو أدق، إذ لا يكفى لكى يكون المرء وجودياً أن يتخذ من الانسان مباشرة موضوعاً للدراسة، وأن يجد فى ذلك مناسبة لنغمة تباك حزينة يتفاوت حظها من التأثير فى تحريك عواطفنا. بل يجب أيضاً كما يقولون ألا نذهب إلى ان هذه الدراسة للإنسان تؤلف علماً، بل «جربة» أو ..

<sup>(</sup>۱) ربجيس جوليقيه : المذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر. ترجمة، فؤاد كامل مراجعة محمد عبد الهادى أبو ربده، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص V.

(2) Du Bos, ch.: Dialogue avec Andr Gide Paris 1947 P. 248.

إذا شئنا - أن تنحصر في مجهود مطابق مقترن بهذه التجربة ذاتها، وذلك لإماطة اللغام عن اللغز الذي لا يكف الانسان عن أن يمثله في نظر نفسه ووتنتزع من ظلام موقفه، وبفضل توجيه النظر إلى العنصر الحي من وكونه موجوداً، حقيقة بجيء دفعة واحدة مناسبة في مقدارها لما في نفوسنا من حنين جوهري، (۱) هذا هو ما نريده، وهذا ما يقربنا في الواقع كثيراً من موقف وهيدجر، لكنه لا يقترب بنا من موقف وكيركجارد، و وياسبرز، وهو يجعلنا أقل قرباً من موقف كل من وأوضعلين، و ويسكال،

على إنه لا «بسكال أو القديس أوغسطين» سلما قط بأن تحليل الوعى في واقعه الفريد العينى، يمكن أن «يكشف» لنا عن لغز مصيرنا، وأن يبدد الظلمة التي تكتنف وضعنا، بل هما يعتقدان ويقولان عكس ذلك تماماً ويؤكدان أن تخليل الوضع الانساني لا يمكن بحال أن يصل إلى نهايته إذا وقف عند ما هو مهاطن للأشياء يقول «بسكال» في المحادثة مع مسيو ساسي حول «إبيكتيت» و «مونتاني» (أرجو المعدرة ياسيدي إن كنت قد انتقلت أمامك الى مجال اللاهوت على هذا النحو، بدلاً من أظل في مجال الفلسفة، ولكن من العسير على المرء ألا يدخل في هذا المجال، أياً كانت الحقيقة التي يتناولها، لأنه مركز الحقائق جميماً).

وليس من شك في أن القديس (اوغسطين) و (بسكال) يريدان من فلسفة الانسان ان تبدأ بفحص الواقع الانساني، غير أن كثيراً غيرهما قد أرادوها كذلك دون أن يخطر بالبال أن يدرجوا ضمن الوجوديين ونستطيع أن نذكر المفكرين المسيحيين بوجه عام، وجميع الكتاب الذين الجهوا الى ان يلتمسوا في انفسهم جواب السؤال عن انفسهم أمثال ابيكتيت وسينكا ومونتاني ولاروشفكو، وفوفنارج، وروسو، وجوبير وآمييل. ولذلك بخد (بسكال) يذكر في مقابل صنيعهم مستنكفاً له (المشروع الاحمق الذي خطر له بأن يصور نفسه) (۱).

<sup>(1)</sup> Beaupret j : Aprospos de Le exstentialisme, dans confluences, 1945, P. 192.

<sup>(2)</sup> Pascal B.: Pensee, Nn 62

والواقع أن هناك على ما يبدو تيارين وجوديين لا يسيران في اتجاه واحد تماماً وكيركجارد وياسبرز، وهما يمثلان التيار الاول، لا يعتقدان أن التحليل الوجودي يمكن أن يؤدى إلى حقيقة شاملة، وكل شيء يتحقق في نظرهما في تجربة صرفة لا سبيل الى التعبير عنها للغير (مباشرة على الأقل)، ولا هي للتعميم الشامل، وهي اتصال شخصي تماماً بمطلق الوجود، ووعى حي باللحظة الابدية وبواسطة فضل هذه اللحظة ينتزع الانسان نفسه من متاهة متناقضاته الخاصة وببلغ دحقيقة الاسبيل الى صوغ العبارةعنها بحال. وهو عند ذلك يدرك دفعة واحدة معنى كونه هو موجوداً، ذلك المعنى الذي هو إذا أردنا التدقيق شيعاً مغايراً لوجوده ذاته، والمفارقة التي ينطوي عليها هذا الموقف هي أنه قد لا يقف عند القضاء على الفلسفة، بل يتعدى ذلك الى القضاء على كل تعبير عن الوجود إن الوجودى المتسق مع نفسه - كما رأى ذلك كيركجارد - يقتصر على أن يوجد : وأما الباقي كله فإنه فضول زائد عن الحاجة، وما الكلام المستفيض إلا علامة على وجود خطابي شعرى أكثر من واقعى. الشخص الواجد نفسه بالمعنى الأصيل صامت حتى بينه وبين نفسه وفي هذا الوجه تستنفذ الفلسفة الوجودية ذاتها، إنها تنكر نفسها إنكاراً كلياً. وكل من «هيدجر» و «سارتر» لا يقبل هذا النوع من الوجودية، ذلك أن كلا منهما «انطولوجي، في عمق، وهما يتطلعان الي إقامة (علم وجود)، وهذه الخطة واضحة على الأخص عند (هيدجر) غير أن سارتر لم يبدأ منها، وكتابه «الوجود والعدم» يبرز لنا على نحو صريح في ثوب أنطولوجيا وكون هاتين الانطولوجيتين فينومينولوجيتين لا يغير شيئاً في طبيعتهما بإعتبارهما علماً كلياً، أعنى أنهما تتناولان في آن واحد الوجود الكلي، ويصدقان بالنسبة الى جميع الناس <sup>(١)</sup>.

<sup>(</sup>١) ريجيس جوليقيه ۽ اللاهب الوجودية، ص ١١

ويبقى بعد ذلك أن مبدأ الفلسفة - عند هؤلاء وأولئك - هو دائماً التحليل العينى في أشد صوره اصطباغاً بالفردية، وذلك بغية الكشف عن طريق هذا التحليل - إما عن حقيقة غير قابلة للوصف .. حقيقة شخصية الى أقصى حد، أو عن مفهوم كلى شامل للإنسان، وللعالم الذى يجرى في رحابه مصير الإنسان ووجهة النظر هذه أيضاً وجهة نظر وجابرييل مارسيل، لكن مع فرق وهو أنه لا يوافق على وجهة النظر التى تفسر الاشياء بالاكتفاء بما في داخلها، والتى تميز وجودية وهيدجر، و هسارتر، ومن هذا الوجه قد يكون وجابرييل مارسيل، أقرب كثيراً الى وسكال، وكيركجارد، من الوجوديين الأخرين جميعاً، وأقرب تبعاً لذلك الى وبسكال، والقديس أوغسطين، أيضاً.

نحن نسلم إذن بأن «التحليل الوجودي» سمة من السمات الأكيدة للوجودية ولكننا لا نسلم بأنه يمكن أن يكفي لتعريفها.

إلا أن ثمة قول آخر تردد على صفحات كتابات كثير من الوجوديين بحيث أصبح سمة عميزة تمام التمايز للوجودية في نظر الكثير من النقاد. وهذا القول يتمثل في القضية الوجودية القائلة «بأن الوجود سابق على الماهية».

ولقد ذهب هؤلاء النقاد لكى يحددوا معنى الوجودية بصورة أوضح إلى اختراع مصطلح مقابل لها هو «الماهوية ESSENTTALISM » لكن يهدو أن هذا المصطلح ليس موفقاً، وهو يبعث الاضطرابات في المناقشة.

ولكى يستقر الوضع، فلنحاول أن نحدد بأى معنى يسبق الوجود الماهية فى نظر الوجوديين. وهنا تجد يقيناً أولاً لا سبيل الى مدافعته، وهو أن الوجوديين لا يتفقون تمام الاتفاق فى هذه النقطة، كما لم يتفقوا فى النقطة السابقة فالواقع أننا نجد وجابرييل مارسيل، متردداً، إذ يقول وأن مشكلة سبق الوجود على الماهية قد شغلنى

دائماً، واني أعتقد بأن هناك في صميم هذا الموضوع وهما يرجع إلى أننا نعارض ما هو دمتصور، بما هو دواقعي، (١). هذا من جهة ومن جهة أخرى لا يبدو أن وهيدجر، ولا وباسبرز، ولا وبردياتف، يميلون للقول بأن الآنية أو الموجود من حيث هو كذلك وجود محض. والواقع أن الوجود «الغفل؛ أو الخام عند هيدجر، يدل على حالة لا سبيل إلى ادراكها بالتفكير فيها حيث يكون الموجود بلا كينونة أو ماهية، وراء كل تعقل بالكلية. فعنده أن هناك «كينونة للوجود» هي عبارة عن ماهية على أي نحو أخذناه، غير أن هذه الماهية ليست شيئاً بالقوة يجعله فعل الوجود شيئاً بالفعل، بل العكس من ذلك هو الصحيح، وهو أن الموجود إذ يوجد، يكون ماهيته، بحيث أن الماهية أو الكينونة ليست في ذاتها سوى الوجود نفسه في واقعه العيني. ويمكن أن يقال ايضاً أنه ليست للوجود ماهية متميزة عنه، أو بالأحرى انه في وقت واحد وبالحركة نفسها وجود وماهية، أعنى وجوداً يؤكد على مستوى الكينونة أو المعقولية أما سارتر فهو يقول بوجهة نظر أشد تطرفاً، وذلك أنه يرى أن الوجود يسبق الماهية على نحو مطلق، لأن كلمة وجود من جهة، لا تنطبق انطباقاً كاملاً الا على الواقع الانساني (أما الباقي فهو مجرد كائن لا أكثر ولا أقل ولكنه ليس موجوداً) ولأن الوجود - من جهة أخرى - ليس عند الإنسان سوى الاسم الذي يطلق على العدم الذي هو الوجود لذاته أو الوعي (٢).

على أنه يمكن ادعاء أن هذه الاختلافات ليست سوى اختلافات عرضية، وأنها لا تنافى وجود وجهة نظر مشتركة. والواقع أن الوجوديين مجموعون على رفضهم اعتبار الوجود شيئاً يمكن أن نجرده ونعرفه من الخارج، بوصفه أحد

<sup>(1)</sup> Marcel, G: Being - and Having. An Estentialist Diary, Translated by K. Farrer New York 1949, P. 27

<sup>(</sup>١) ربجيس جوليقيه : المذاهب الوجودية ص ١٣.

المعطيات الموضوعية، ذلك أن صبغته الجوهرية الرئيسية هي صبغة الذاتية، وعلى الأساس نفسه فإنه وراء حدود كل معرفة ولا يمكن رده الى مفهوم، وهو مستعص على كل محاولة ترمى الى ادخاله في قوالب التصورات. غير أننا نعتقد أن هذا جانب من وجودية «كيركجارد» و «ياسبرز» لكن من العسير أن نعزوها بصورة مطلقة الى هيدجر وسارتر.

ويكفى أن نشير هنا إلى معارضة ياسبرز وبرديائف لمنهج هيدجر ومطامحه المسرفة، إذ يتهمانه بإقامة فلسفة عن الوجود، أعنى فلسفة يصبح فيها الوجود موضوعاً للفكر. وهيدجر نفسه يعترف - كما رأينا - بأن مشروعه هو إقامة وأنطولوجيا،

وليس من شك في أن أساس هذه الانطولوجيا هو التحليل الوجودى ولكنها لا تتم فيه، إذ تفصح عن نفسها بأنها علم وجود. ويمكن أن نعتقد أن ذلك لا يزيد عن العودة بنا إلى ميتافيزيقا كلاسيكية من الطراز الارسطى غير أن وهيدجرى يرد عن نفسسه هذا الظن، وهو لا ربب على حق في ذلك، إذ الواقع أن ارسطو أو القديس توما ينبغي أن يعدا هنا – بنوع من المفارقة الفريدة في بابها – الوجوديين الحقيقيين (إذ كانت هذه التسمية تليق بهما على نحو ما)، لكن بمعنى مختلف كل الاختلاف عن معنى الوجودية بالنسبة لهيدجر .. بمعنى ينفذ هذا الوجود الذي أوشك منهج وهيدجرى أن يجعله هباءاً منثوراً. والواقع أنه إذا كان موضوع المعرفة الفلسفية – عند ارسطو والقديس توما – هو الماهيات، كما يصفها التفكير الذي ينظم المعرفة في تصورات Conceptions فإن الوجود لا يمكن أن تجرى عليه مطلقاً عمليات التصور والاستنباط، إنه لا يدرك الا بالحدس وهو قوة يستحيل ردها الى تصور أو غيره. وعلى هذا فإن الوجود بالنسبة الى ارسطو والقديس توما مستبعداً، وينبغي أن يستبعد بوصفه وجوداً من ميدان المعرفة الفلسفية. وهنا يرى

ومارسيل، أن والفكر لا يتعلق إلا بالماهيات، وأن المعانى الكلية على أى نحو جمعناها لا تؤلف موجوداً جزئياً واحداً (١):

ولعل هلا يقتضى التمييز بين الماهية والوجود، وهو تمييز يتصف بأنه يجعلنا نحاول انقاذ الوجود من حيث هو واقع متعين مطلق، وإلا لم يعد للميتافيزيقا موضوع، ونضب معينها في حدس محض لا سبيل الى التعبير عنه أو نقله للغير. وكان ينبغى أن يصل هيدجر إلى هذه النتيجة المنطقية ما دامت الماهية تنحصر عنده في الوجود ذاته، ولا يمكن أن تتميز عنه بوجه من الوجوه، والحق أنه لا يسلم بذلك، على عكس ياسبرز، بل يدعى إقامة انطولوجيا، غير أن هذه الانطولوجيا، لا يمكن أن تكون بحسب تعريفها سوى علم للوجود تكون له في نهاية الأمر ما للدائرة المربعة من حقيقة، لأنها إذ تشبه بطابعها المجرد جميع الانطولوجيا، ألا الكلاسيكية، فإنها ستتعرض لذلك الشين الذي سلمت منه تلك الانطولوجيا، ألا وهو إحالة الوجود ذاته الى تصور، أى القضاء عليه كما لاحظ كيركجارد. والوجودية مفهومة على هذا النحو، تفضى الى نفى الوجود.

وعلى ذلك فنحن لا نستطيع أن نبرر في وضوح بهذه الطريقة التمييز بين الوجودية Existentialism والماهوية Essentialism ومع ذلك فمن المؤكد أن تياراً فلسفياً يمكن أن نصفه بأنه افلاطوني، ويبلغ ذروته في المثالية Idealism يتجه عن قصد الى تصور الماهيات، ويعرف الوجود اولاً وقبل كل شيء بالكلى والضروري، ويبدو من هذا التيار أنه على نقيض الوجودية، اذ هو يؤكد على وجود حقيقة ميتافيزيقية سابقة على الوجود بإعتباره شيئاً معطى في الحس، وبإعتباره صيرورة أو شيئاً زمانياً، إن الوجود لا يكون معقولاً إلا بإضافة الحقيقة المثالية اللازمانية التي

<sup>(1)</sup> Marcel, G: Being - and Having, An Existentialist Diary, P. 45.

تؤسسه. والطموح الذي يوجه هذه الطريقة في التغلسف هو الكشف عن وسيلة الجعل الوجود شيئاً يتعقله عن طريق التحليل دون أن يبقى هناك شيء مصمت لا يستطيع الفكر العقلى النفاذ فيه. ونستطيع أن نتخذ من اسبينوزا Spioza وليبنتز Hegel وهيجل Fichte شهوداً على هذا الطموح العريض، لكنهم شهوداً ايضاً على إخفاقه، اذ يصطدم هؤلاء وألئك في نهاية الأمر بالعقبة التي أرادوا زحزحتها، إذ أنه لما كانت هذه المذاهب قد قصدت منذ البداية أن تكون مذاهب عقلية بصورة كاملة فإنه ينبغي عليها أن ترضخ للواقع والمعطى، وأن ترحب وإن يكن ذلك بشيء من وخز الضمير - بوجودية فتية تظل تتأبي - في إصرار - على التحليل.

يبدو إذن أن لفظ «ماهوية» ينل قبل كل شيء آخر على ما هو كلى أو عام. أبا خطره فيكمن في ادخال ضرب من اللبس، وفي الافضاء الى تزييف معنى الملاهب التي لا يمكن أن يكون «علم الكينونة» عندها الا مجرداً وعاماً والتي يمكن – على الاساس – أن تدرج في عداد المذاهب الماهوية (١) ولكنها لا تؤكد تأكيداً اقل من ذلك قوة هذا إن الحقيقي الواقعي المتعين الوحيد هو الوجود ويجب أن نبدأ وإليه يجب أن نعود.

على إنه لا يبقى محل لذلك التأكيد الذى لا يفتاً يتكرر دائماً وهو ان علامة التناقض هنا هي المبدأ القائل بأن الوجود له الاسبقية على الماهية. ولكن ينبغى أن نفهم هذا المبدأ جيداً، أعنى المالمعنى الوجودى، لأن هناك على كل حال معنى يشير به كل من هم أقل وجودية من الفلاسفة إلى هيدجر. وقد لاحظنا من قبل أن فلسفة من قبيل فلسفة القديس توما، لا ترى في الوجود الا خروج الماهية الى حيز الفعل، فلسفة من هذا القبيل لا يمكن أن تضع الماهية قبل الوجود فالماهية

<sup>(1)</sup> Foulquie . P. Existentialism, Paris 1946, P. 36.

ليست لها سوى صورة واحدة لامكان الكينونة (بالمعنى الحقيقى للكلمة) ألا وهى الوجود. ومن هذا الوجه فإن للوجود على الماهية أسبقية الشرط المعلق إلا إنه لا شك في أنه يمكن أن يقال ان الماهيات تسبق الوجود في الفكر الالهى لكن هذا لا يعدو ان يكون طريقة في التعبير غير الدقيق ذلك أن الماهيات ليست هي التي توجد وجوداً سابقاً، بل السابق هو «الماهية»، أعنى الله نفسه باعتباره المبدأ لكل الماهيات ولكل الموجودات الممكنة، وإذا شفنا الدقة في التعبير، فإن الماهيات لا توجد متحققة إلا بواسطة الوجود الذي يجعلها توجد أي أنها لا توجد إلا في صورة أفراد جزئية متعينة في الحس، فالفرد الجزئي وحده الذي يوجد (١).

والواقع انه اذا كان للوجود في نظر هيدجر وباسبرز، الأسبقية على الماهية فإنه، بمعنى محدد، وهو أن الوجود ليس له ماهية متميزة عنه. أو – إن شئنا – إن الماهية من صنع الوجود ذاته. ونتائج هذا المذهب يكون فيه الوجودبلا طبيعة او بنية، أعنى كونه في وضع خالص مطلق، قد استنبطها من الوجوديين على الفور، وهي تتلخص في هذا التأكيد الاساسي وهو أن الوجود يكون وملقى هناك، وفي حال من القطيعة بحيث لا يرتكز إلا على نفسه ولا يعتمد الا على ذاته.

وهذا يعنى انه في جوهره وحرية على انه على وجه الدقة لا يتوقف على شيع آخر سوى نفسه. فالحرية إذن تعنى الامكان المطلق، كما أنها تعرف كينونة الوجود تعريفاً وافياً.

ويلزم عن ذلك أن الوجود لا يمكن ادراكه الا على هيئة تاريخ كما أصر

<sup>(</sup>١) ريجيس جوليفيه ؛ المذاهب الرجودية ص ١٧ .

كيركجارد على ذلك اصرار شديدا، أو بإعتباره وزمانية، على حد تعبير هيدجو، والواقع ان الماهية وحدها بإعتبارها متميزة عن الوجود - هى التى تستطيع أن تضع في الكينونة نوعاً من العمق اللازماني سواء على صورة ممكن أبدى موجود من قبل في حضن والماهية، و والفكر الالهي، أو على الاقل (كما هو الحال عند ارسطو) على صورة القوة الدائمة في فعل الوجود، بيد أن ذلك يخل من كل معنى إذا وضع في السياق الوجودي، ذلك ان الوجود لا يتضمن أى وجود بالقوة، وهو ما يستطيع ان يكون، فهو بالفعل دائما، وما امكانياته سوى تعبير عما يكونه بالفعل. وعلى هذا فإن حقيقة الوجود لا يمكن إلا أن تنحصر في القدرة على التزمن، فهي تتطابق مع تاريخها ومع الانبثاق الاصيل الذي بواسطته تستطيع الحربة التي هي هو أن تكونها، وان مجدها وتغلفها في كل لحظة من صيرورتها، هي كل ما يمكن أن تكونه، وليست في الحقيقة اكثر من ذلك (١).

يمكننا الآن أن نعرف الوجودية تعريفاً يجمع بين معظم مفكريها فنقول بأنها وحملة المذاهب التي ترى أن موضوع الفلسفة هو نخليل الوجود العيني ووصفه من ناحية أن هذا الوجود فعل حرية تتكون بأن تؤكد نفسها، وليس لها منشأ أو أساس سوى لهذا التوكيد بالذات. ولا شك أنه يمكن الاعتراض على هذا التعريف بأن يقال أنه لا ينطبق جيداً على مذهب وجابرييل مارسيل، الذي يجد في الوجود – على العكس مما ذكرناه – ضرورة ملحة الى التجاور، واندفاعاً نحو المطلق، كما يجعل من هذه الضرورة؛ وهذا الاندفاع أولق تعريف للوجود الانساني، غير أن المسألة هي – من ناحية – معرفة إلى أي حد يمكن أن تصدق

<sup>(</sup>١) أنظر معارضة سارتر لهذا الرأى في مقالته Mise en polut المنشورة في مجلة Action هدد ٧٧ ديسمبر ١٩٤٤ حيث يرى ان الوجودية تتلخص في اعطاء الانسان تعريفاً لا يكون مغلقاً على نفسه بل مفتوحاً دائماً. ويتعريف الانسان بأنه ومفتوح يعنى أنه في جوهره حرية مطلقة، حرية دون أساس بأنه ومفلق على نفسه بمعنى أن حريته تتحقق بالضرورة في ذاتها، وأن قيمتها في ذاتها.

هذه النتائج في السياق الوجودى، أعنى في سياق يكون فيه الوجود وضعاً مطلقاً ويبقى — من ناحية أخرى — أن نبحث ما إذا كان تردد (جابرييل مارسيل) في الموافقة على المبدأ القائل بأن الوجود يسبق الماهية لا يخرجه من نطاق الوجودية وفي هذه الحالة، لن تكون الوجودية المسيحية ( نوعاً عندرج مخت جنس من التفكير الوجودي، بل تكون جنساً من الوجودية قائماً بذاته، ينافي كل فكرة موحدة مشتركة مع المذاهب الأخرى. ويبدو — فضلاً عن ذلك — أن هذا هو رأى جابرييل مارسيل نفسه (1).

## ب- منهج الوصف الفينومينولوجي كمنهج لها:

لكن إذا كنا لم نستطع أن نعطى تعريفاً للوجودية يرضى عنه سائر الوجوديين، أنستطيع أن نقول أن ثمة منهج يربط ويوحد بينهم؟ ... هذا هو ما سننظره الآن.

والواقع أن معظم الوجوديين فينومينولوجيبون على الرغم من أن الكثير من الفينومينولوجيين ليسوا وجوديين، لكن يمكننا القول بأن صلة عميقة أخذت تتدعم أخيراً بين هذين النمطين من التفلسف (الوجودى والفينومينولوجي) إذ يبدو أن الفينومينولوجيا تقدم باستمرار المنهج الذى يحتاجه المفكر الوجودى في بحثه الحثيث نحو الكشف عن الوجود العيني والمشخص (٢).

ولعل أول من استخدم كلمة «الفينومينولوجيا» هو العالم الرياضي الفلكي «يوهان هنريش لا مبرت Lambert وذلك حين اطلقها على القسم الرابع من كتابه «الاورجانون الجديد: الظاهريات أو نظرية الظهور» (١) كما استخدمها كانط للتعبير بها عن العالم الظاهر في مقابل عالم الحقائق أو عالم الأشياء في ذاتها. وبالمثل

<sup>(</sup>١) ربجيس جوليفيه : الملاهب الوجودية ص ٢١.

<sup>(2)</sup> Macquarrie, j: Existentialism, P.8

استخدمها هيجل في كتابه وظاهريات الروح؛ Phenomenology of Mind في شروحه المطولة لتبديات الروح كما تقدم نفسها من خلال الوعى الحسى الساذج في مستواه الإدراكي البسيط، ومن خلال الفهم، وسائر اشكال الوعى الأخرى الصاعدة إلى أعلى النشاطات العقلية والروحية. وفي الأوقات الراهنة اصبح يفهم من كلمة الفينومينولوجيا الفلسفة التي طورها هوسرل Edmund Husserl في الطعتلفة التي من ابرزها كتابه Odeas, General introduction to pure كتاباته الختلفة التي من ابرزها كتابه phenomenology.

والفينومينولوجيا في صورتها الاخيرة عند هوسرل تقوم «بتعليق الحكم» فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعي، وتخاول اقامة منهج وصفى تصف فيه بإسهاب كل انواع الموضوعات في ماهياتها البحتة، لكن بما أن موضوع دراستنا لا يتعلق بالفينومينولوجيا فإننا نكتفى هنا بالقول بأن لباب فينومينولوجيا هوسرل هو الوصف description .. الوصف المسهب لماهية الظاهرة كما تعطى لنا خلال الوعى. ولكى نتأكد من دقة الوصف، فمن الضرورى أولاً وقبل كل شئ أن نحر العقل من أحكامه السابقة وإفتراضاته المسبقة. كذلك من الضرورى أيضا أن نبقى خلال حدود الوصف وأن نقاوم الانجاه الذى ينقلنا من الوصف الى الاستدلال. ومن أجل ذلك كان محقيق الفينومينولوجيا البحتة في غاية الصعوبة، إذ كيف يتأكد إنسان ما أن عقله متحرر تماماً وهو بإزاء وصف ماهية ظاهرة معينة ؟ وكيف يكون الانسان ما أن عقله متحرر تماماً وهو بإزاء وصف ماهية ظاهرة معينة ؟ وكيف يكون الانسان ما أن عقله متحرر تماماً وهو بإزاء وصف ماهية ظاهرة معينة ؟ وكيف يكون الانسان متأكداً من : متى ينتهى الوصف ومتى يبدأ الاستدلال والتفسير ؟

لقد شيد هوسرل في حقيقة الامر منهجاً مركباً وعسيراً من أجل إزالة المعوقات والصعوبات التي تعترض طريق الوصول الى المعرفة الفينومينولوجية البحتة.

<sup>(</sup>١) اد اموند هوسرل : تأملات ديكارتية، المدخل الى الظاهريات ترجمة وتقديم نازلى اسماعيل. دار المعارف بمصر ١٩٧٠ ص ٢٤.

<sup>(2)</sup> Marquarrie, j.: Existentialism P. 8.

ولقد نفذت فينومينولوجية هوسرل وأثرت أبلغ التأثير على كثير من الفلاسفة الوجوديين، وكان هيدجر واحداً من تلاملته، وأهدى له كتابه الكبير والوجود والزمان Being and Time» بإعتباره أستاذه القديم، لكن الحقيقة هي أنه لا هيدجر ولا غيره من الوجوديين الآخرين قبلوا فينومينولوجية هوسرل بنفس النحو الذي كان يدرسها به، بل أنهم طوروا الفينومينولوجيا كي تتلائم مع أغراضهم الخاصة، بل أن هوسرل وضع في موضع الاحراج من استخدام هيدجر للفينومينولوجيا حين وضع أسس أفكاره. ضف الي ذلك أن هناك نمطأ عاماً من الوصف المنهجي يمكن أن نطلق عليه أنه فينومينولوجي على الرغم من أن الشخص الذي يستخدمه قد لا يكون قد قرأ هوسرل ومن هنا يمكن أن يكون صحيحاً أن نقول أن كيركجارد في كثير من أوصافه المنهجية كان فينومينولوجيا على الرغم أنه كان موجوداً بالطبع قبل هوسرل.

وثمة إختلاف حاد بين هوسرل وبين الوجوديين الفينومينولوجيين وهو أنه بينما يركز هوسرل على الماهية ويفكر في الفينومينولوجيا كعلم، فإن الوجوديين يركزون على الوجود. ولقد لاحظنا من قبل ان سارتر يرى أن الوجود سابق على الماهية، ويعطى أهمية خاصة للوجود بعكس هوسرل البادىء بالبحث في الماهية. إلا أن الوجوديين يوافقون مع هوسرل – رغم ذلك الاختلاف – على أن الفرد لا يستطيع أن يشير الى والشيع في ذاته، وراء أى ظاهرة، بمعنى أنهما يرفضان سويا الثنائية الكانطية Mantian dualism التي تفترض وجود عالم من الحقائق الثنائية الكانطية موراء عالم الظاهر الذي لا يكون إلا تبدياً له. وبالمثل فإنهما لا يهتمان بمحاولة هيجل التي تشير تبديات جدلية للروح في مراحل ثلاثية متتالية تصل الى المطلق في نهاية المطاف. ولقد وافق الوجوديون مع هوسرل بالاكتفاء بوصف الظاهرة كما تظهر نفسها، ومع ذلك فقد أوضع الوجوديون عدم رغبتهم

فى اتباع انجاهات مثالية معينة قد تكون قد نفذت الى فينومينولوجية هوسرل، فالواقع أن هوسرل قد أصر على أن الوعى قصدى Intentional بمعنى أنه يوجه بجاء موضوع وراء ذاته.

ولنحاول الآن أن نفهم بطريقة اكشر عمقاً نوع الوصف الذى تقدمه فينومينولوجية الوجوديين. فعلى الرغم من أننا أكدنا على أن الفينومينولوجيا وصفية من حيث المبدأ، فإن هذا لا يعنى أنها من النوع الوصفى الساذج، إذ على العكس من ذلك تتجه إلى الوصف المتعمق الذى يدعونا الى ملاحظة ملامح لا نستطيع عادة أن نلاحظها بسبب المعوقات التى تقف أمام رؤيتنا، فتكشف عن الماهية أكثر مما تكشف عن الاعراض، وتبين العلاقات الداخلية التى قد تؤدى الى نظرة مختلفة تماماً عن تلك التى ننظر بها الى الظاهرة التى نعتبرها في عزلة عن غيرها. وخواص الفينومينولوجيا هذه يمكن أن تتضع بصورة أوضح إذا استعرضنا بعض جوانب فكر هيدجر وسارتر.

ذهب هيدجر في تفسيره لكلمة وفينومينولوجيا الى أنها تتكون من مقطمين في اصلها اليوناني، المقطع الأول يعنى والظاهرة أو ما يبدو من الشئ والمقطع الثاني يدل على العلم، فإذا جمعنا المقطعين معاً لحصلنا على وعلم الظاهرة أو العلم الذي يدرس ما يبدو من الأشياء (١). ويرى هيدجر بناءاً على مخليله هذا ان ما يبدو من الأشياء لا يقف وراءها ما أسماه كانط بعالم الحقائق، وأن ليس ثمة عالمين : الأول ظاهرى والآخر حقيقي، أو ثمة ثنائية في الأشياء.

ولقد رفض سارتر ايضاً ما سبق أن رفضه هيدجر، أى رفض الثنائية التي نجد فيها تقابلاً بين الظاهر وبين «الشئ في ذاته» ولقد عد سارتر هذا الأخير بمثابة أمر

<sup>(1)</sup> Heidegger, M.: Being and Time, translated by j. Macquarrie and E-S Robinson, New York 1962, P. 49.

غامض. إلا أنه لم يرى الظاهرة بإعتبارها تبدياً جزئياً أراه في لحظة رؤيتي له، إن الظاهرة عنده عبارة عن بجمعات مترابطة من التبديات. وفي كل تبد جزئي للظاهرة يوجد ما أسماه سارتر بالاشارة التحولية الظاهراتية. وبينما كانت الفلسفة الكانطية تربط بين الظاهرة كمظهر وبين الحقيقة التي لا تظهر أيضاً فإن من واجب الفينومينولوجيا أن تبين العلاقات الداخلية البنائية للحظة مفردة أو لوجه واحد من لحظات أو أوجه الظاهرة، إن وجود الظاهرة أكثر من أى مظهر خاص لها، وأنه لمن واجب الانطولوجيا الفينومينولوجيه Phenomenological ontology أن تكشف لنا عن طبيعة ذلك الوجود (1).

ويتضح مما سبق أن الفينومينولوجيا ليست طريقة للبرهنة ولكنها طريقة وصف محكم للأشياء، ينفذ الى ماهياتها. ولكن لما كانت الفينومينولوجيا وصفية بهذا المعنى، فإنه لابد أن يكون طابع الاختلاف في الوصف بين الناس هو الطابع السائد، كما ستتدخل المعادلة الشخصية Personal equation وانجاهات وميول الافراد في كل وصف. ولعل هذا قد انعكس بشكل واضح على الوجوديين، وبدى ظاهراً في الاختلافات القائمة بينهم (٢).

لكن ينبغى أن نلاحظ هنا أن الاختلاف فى الوصف لا يعود إلى خلاف فى المنهج، فالمنهج واحد، ولكن كل قد يصف الأشياء من وجهة نظره الخاصة ومحك الصدق هنا ليس بالمودة إلى المفكر ورؤية تناسق أفكاره، بل بالعودة إلى الموجود العينى المشخص ذاته الذى نصفه، أو بالعودة الى الأشياء نفسها، فهى محك كل صدق وكل يقين.

<sup>\* \* \*</sup> 

<sup>(1)</sup> Sartre, jean paul: Being and Nothingness: An Essay on phenomenological ontology, translated by Hazel Burnes (New York 1956) PP. Xiv - I.

<sup>(2)</sup> Macquarrie: j: Existentialism, P. 11.

#### ب - لا حدود فاصلة بين الوجودية وغيرها من الفلسفات :

يجب أن يكون واضحاً لدينا أن ليس ثمة حدود فاصلة وقاطعة تميز الوجودية تماماً عن انماط الفلسفات الأخرى، فلا يوجد مفكر وجودى بالمعنى الضيق لا ينتهك الحدود القائمة بين وجوديته وبين التجربية أو المثالية على سبيل المثال. والواقع أن الفلسفات التي لها علاقة وثيقة بالوجودية من وجه أو آخر هي الفلسفات التجربية والإنسانية والمثالية والبراجماسية والعدمية.

١- ولنبدأ الآن بدراسة العلاقة القائمة بين الوجودية وبين التجهيبة وهما الفلسفتان المسيطرتان تماماً في العصر الراهن، وذلك على الرغم من إزدهار الفلسفة الوجودية في القارة الاوروبية بشكل أكبر من إزدهار التجهيبة التي انحصرت في البلدان الناطقة بالانجليزية وحسب. إن الوجودية تتشارك مع التجهيبة من حيث الهجوم المضني الذي شنه فلاسفتها على النزعة العقلية المجردة، ولقد قاما معا بإستعمال معاول الهدم بالنسبة الى أية محاولة ترمي إلى بناء نسق شمولي ضروري صارم.

لكن وجه التشابه سرعان ما يتراجع أمام وجه خلاف رئيسى بينهما، فبينما يستهدف الوجودى سبر باطن الذات الانسانية المشخصة لكى يحصل على مادته، فإن الفيلسوف التجريبي وإن أعطى بعض الوزن لمثل تلك الخبرة الباطنية أو الداخلية إلا أنه يتجه أساساً الى الخبرة الحسية التي تزوده بمعطيات صادرة من العالم الخارجي وحتى حين يتجه الفيلسوف التجريبي الى إدراك الانسان فإننا نجده يتجه نحو ملاحظة هذا الإنسان ملاحظة بجريبية خارجية أكثر من انجاهه الى محاولة إدراك خبرته الذاتية ومشاعره وعواطفه الباطنية. ويمكن إعتبار وجه الاختلاف هذا بين الوجودية والتجريبية على أنه نوع من الاختلاف بين طريقتين من طرق المعرفة، الوجودية والتجريبية على المثاركة الشخصية، ترتكز المعرفة التجريبية على فبينما ترتكز المعرفة الوجودية على المثاركة الشخصية، ترتكز المعرفة الوجودية على المثاركة الشخصية، ترتكز المعرفة التجريبية على

الملاحظة الخارجية ويدعى التجريبيون أن نمطهم المعرفى فى هذا يتصف بالموضوعية والعمومية اللتان تفتقدهما المعرفة الوجودية الذاتية المشخصة، ويرد الوجوديون على ذلك بقولهم أنه فى حالة المعرفة بالانسان على الأقل تؤدى الموضوعية والعمومية والتجريد الامبيريقى الى تشويه الحقيقة المينية الحية للإنسان. ولقد كان نيقولاى برديائف من أكبر المهاجمين للنزعة الموضوعية التى يتبناها أصحاب المدخل التجريبي وذكر أن مثل هذه النزعة تؤدى الى إغتراب الموضوع عن الذات، وتشويه الذاتية المشخصة للإنسان وتذويبها فى كل عام ولا شخصى، وتأييد الضرورة والحتمية والقضاء على الحرية والتمييز الفردى (۱). ولقد ذهب برديائف الى أن الفهم الوجودى للانسان يمكن أن ينقذ عدة مسائل أهدرها التجريبيون منها العودة الى العالمة والحب، والقضاء على الاغتراب، والتعبير عن الطابع الشخصى والفردى للوجود، والانتقال الرائع الى مجال الحرية، ووأد الضرورة، وسيطرة الكيف على الكم، والابداع على التوافق، (۲).

٧- أما الفلسفة الانسانية Humanism فلا نستطيع أن نعدها فلسفة بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة إلا بصعوبة بالغة، لكنها على أية حال تمثل انجاها سائداً في عصرنا هذا، أصبح له قيمته حينما القي «سارتر» محاضرته الشهيرة المعنونة «الوجودية نزعة انسانية Existentialism is a Humanism».

ونحن نعتقد بأن الوجودية نزعة انسانية بمعنى محدد هو أنها تهتم بالقيم الانسانية والشخصية، وبتحقيق الوجود الانساني الصحيح، هذا هو ما نعنيه حين نتحدث عن النزعة الانسانية في الفلسفة الوجودية. لكن لمصطلح والانسانية، نفسه معانى عدة قد لا نجد أكثرها متحققاً في الوجودية. فهناك على ما يقول روجرشن

<sup>(1)</sup> Berdyesv, N: The Begining and the End, trans by M French (New York 1957) P. 62.

<sup>(2)</sup> Ibid, P. 63.

Open تمييزاً حاسماً بين ما يسمى «بالانسانية المفتوحة Roger Shinn وبين ما يسمى «بالانسانية المغلقة Closed Humanism وبين ما يسمى «بالانسانية المغلقة المنانية المفتوحة» ببساطة الى تعقب القيم الانسانية في العالم، نجد أن «الإنسانية المغلقة» تعبر عن أن الانسان هو المخلوق الوحيد الذي له معنى وقيمة في العالم. وهذا المعنى الاخير هو الذي قبله سارتر في وجوديته الملحدة وهو الذي جعله يؤكد أن الوجودية إلحاد، وهي إلحاد عنده لأن الانسان وحده هو الذي يخلق وبحقق القيم في عالمه بكل طريقة ممكنة دون أي ضغط من أي عنصر آخر أياً ما

٣- وينبغى الآن أن نبحث فى العلاقة القائمة بين الوجودية وبين المثالية Idealism ولقد ذكر هيدجر فى هذا الصدد أن الوجودية تذهب إلى أن الوجود الحق هو وجود الانسان، فالانسان هو الذى يوجد على الحقيقة، فالصخرة تكون لكنها لا توجد، والحصان يكون لكنه لا يوجد، والحصان يكون لكنه لا يوجد، والمثلث يكون لكنه لا يوجد. إن كلمة ووجودة استخدمت عند الوجوديين استخداما خاصاً يختلف عن استخدامها العادى، ومن ثم فإن قولنا بأن الانسان هو الذى يوجد وحسب إنما هو قول يبتعد عن أى نوع من المثالية الذاتية هو الذى يوجد وحسب إنما هو قول يبتعد عن أى نوع من المثالية الذاتية

لكن رغم أن المثالية تختلف عن الوجودية في النقطة السابقة؛ فإنها تتفق معها من حيث كونهما فلسفتين لللات لا للموضوع، لكن بينما تبدأ المثالية من الانسان كذات مفكرة، فإن الوجودية تبدأ من الوجود الكلى للإنسان المشخص في المعالم. إن المثالي يبدأ من الافكار بينما يبدأ الوجودي من الأشياء ذاتها. ولقد كتب سارتر في نقده لمثالية باركلي يقول لا تكون المنضدة في الوعي، ولا حتى في القدرة على تمثيلها، إنها تكون في المكان. إن من واجب المنهج الفلسفي أن

يفصل بين الاشياء وبين الوعى، وأن يعيد تأسيس اتصالها الحقيقى بالعالم وأن يبين أن الوعى هو وعى بالعالم وبمعنى اخر فإن أى وعى إنما يكون وعياً بموضوع خارج عن هذا الوعى، إن الظاهرة ليست شيئاً منتمياً للوعى، لكنها شئ متصل بالظواهرالموضوعية.

ويتضح من ذلك أن يتأكيد الوجودية على الجانب الذاتي من الإنسان، فإنها لا تتبع نفس الطريق الذي تسير فيه المثالية، فلكني توجد تعنى إنك توجد في مواجهة عالم واقعى لا مثالى.

3- إن كل من يقرأ مقالة (وليم جيمس) الشهيرة (إرادة الاعتقاد Believe لا يسعه إلا أن يقرر أن هناك صلات قوية بين الوجودية وبين البراجماسية يؤكدان معاً على العلاقة البراجماسية يؤكدان معاً على العلاقة القائمة بين الإيمان والفعل، وكلاهما يعبر عن مخاطرة قبول الايمان قبولا قلبياً لا عقلياً، وكلاهما يشير الى ما يشوه العقيدة إذا جاءت على هيئة قضايا مذهبية، أو مسائل فكرية.

لكن على الرغم من أوجه التشابه هذه فهناك اختلافات عميقة تفصل بين الوجوديين وبين البراجماسيين، فمعيار الصدق عند البراجماسي يكمن في المنفعة، التي لا تعير كبير اهتمام لباطن الانسان كما هو الأمر عند الوجودي. بالاضافة إلى أن البراجماسي متفائل دائماً، يهتم بالنجاح في حدود ضيقة غير مهتم بالجانب الملغز والاحباطي في الحياة وهي تلك التي يهتم بها الوجودي اهتماماً كبيراً. ولقد نهب برديائف في هذا الصدد الى أن والحقيقة الصادقة تتعارض تماماً مع البراجماسية، إن الازدهار الحيوى للأشياء، والنجاح والمنفعة كلها علامات على حقائق كاذبة لا صادقة. إن الحقيقة ليست بالضرورة شيئاً مفيداً ونافعاً في عالمنا هذا ... إنها لا تقدم أية خدمات ... وقد تكون مدمرة لنظام الأشياء في هذا العالم، إنها تنطلب تضحيات عديدة، وقد تقودنا نح الاستشهاد طلباً لهاه.

هناك بالطبع مفكرون وجوديون قريبون من البراجماسية، فثمة صفحات من كتابات أونامونو تبدو وكأنها تتوافق تماماً مع البراجماسية رغم ما يوجد فيها من عناصر ذاتية تتدفق بالعواطف، وما يشتم بها من إحساس سحرى عجيب كما أن جوزية أورتيجا واى جاست Gasset اقترب بعمق من البراجماسية بسبب انحيازه الفكرى الذى مكنه من وصف العلم والثقافة على أنه أدوات الحياة.

٥- والوجوديون يشورون عادة ضد أى بناء نسقى وفى كشير من الجالات: اللاهوتية، السياسية، والأخلاقية، والأدبية، وهم يناضلون ضد النظريات المقبولة عرفاً، وضد القنوات التقليدية. فلقد هاجم كيركجارد مثلاً وهو ممثل الوجودية المسيحية المؤمنة البناء الكنسى فى الدانمارك، ولقد كان هجوم رجال الوجودية الملحدة على مثل هذا البناء أكثر حدة ومرارة. وعادة ما أطلق الناس على نيتشة وهيدجر وسارتر وكامى أنهم من أنصار النزعة العدمية. لكن هل يمكن أن نعتبر الوجودية اذن على أنها نوع من العدمية؟ أو هل هى تقود على الأقل إلى مثل هذه النزعة إذا تتبعنا نتائجها ووصلنا الى هدفها؟.

لقد ادعى البعض أنهم من أنصار النزعة العدمية وكانت رواية ترجنيف Turgenev وعنوانه والآباء والآبناء هى أول عمل أشاع فيه صاحبه إستخدام كلمة العدمية على نطاق شعبى واسع، كما استخدمها الفيلسوف نيتشه ووصف التلميذ باذاروف Bazarov على أنه عدمى متطرف، ينكر كل شئ في مجالات الفن والسياسة والدين، ولا يعترف بالقيم التي تعارف الناس عليها زمناً طويلاً. كما يدعى أن عليه أن ينكر وحسب دون أن يكون أى الزام عليه بأن ينى في مقابل ما ينكره. إن شعار «باذاروف» هو أن ما هو «صائب في الوقت الحاضر هو أن ننكر كل شيء وحسب».

ويبدو لنا أن الوجوديين الذين قرروا نوعاً من «العدمية» لم يعتبروها على أنها نهاية في ذاتها وإنما مجاوزوها ولم يتوقفوا عندها وقفة نهائية .. هكذا فعل نيتشه الذي حاول البحث عن طريقة يخرج بها من نزعته العدمية «فهو يعلم أنه عدمى ولكنه كان يبحث عما يؤدى الى الخروج منها». وهكذا فعل سارتر حينما نظر الى الجانب الايجابي من اليأس، وهكذا حاول كامي أن يبحث عن اسباب تقوده الى مجاوز العبث. لقد أراد هؤلاء جميعاً أن يقولوا أنه بعد الانكار الكلى للمعتقدات والمقاييس التي اصطلح عليها الناس فإن ثمة امكانيات جديدة يمكن أن تبدو في الأفق، ومن ثم فإن اعادة تقييم القيم تكون أمراً ممكناً. وبالمثل فلقد ذهب انصار الوجودية المسيحية الى الثورة الكلية ضد الصور التقليدية للعقيدة، وأدعوا أنه من خلال رفض وإنكار تلك الصور التقليدية والتمسك بالتجربة الدينية الأليمة التي خعل الناس يقفزون في الهاوية يمكن أن يبعث إيمان جديد(١).

## د- مركز الوجودية بين الفلسفات المعاصرة :

وعلينا الآن أن نبحث في مركز ومكانة الفلسفة الوجودية التي نمت على وجه الخصوص في الحقبة المعاصرة والتي كان كيركجارد رائدها الأول. والواقع أن الحقبة المعاصرة قد شهدت ميلاد مدرستين فلسفتين جديدتين، تمثلت أولاهما في الوضعية الجديدة التي جاءت مكملة للمذهب الوضعي، وتمثلت الأخرى في الفلسفة الوجودية، التي برزت على العكس من ذلك في شكل مدرسة فلسفية جديدة تماماً، وإن كانت تعد في الوقت نفس امتداداً للفلسفة الحياتية الى جانب تضمنها لعناصر فينومينولوجية وميتافيزيقية، وإلى جانب ذلك استمر قيام المدارس الأخرى، فظل لها فلاسفتها ومفكروها الذين دأبوا على تطوير آرائها على نحو رائع، وهذا هو ما حدث على وجه الخصوص بالنسبة إلى الميتافيزيقا التي رفع لواءها

<sup>(1)</sup> Macquarrie, j: Existentialism PP. 12 - 17.

مفكرون كبار من أمثال والكسندر، و و هوايتهد، و وهارتمان، كذلك التومائية التي أخذ عدد أتباعها يتزايد شيئاً فشيئاً، والفينومينولوجيا التي استمر نموها متمثلاً في كتابات وشيلر، والفلسفة الحياتية التي تجلت في ظهور آخر أطوار البرجسونية كما يجلت عبر كتابات وكلاجيس،

والواقع أنه يمكن تصنيف أهم الملاهب الفلسفية الماصرة من وجهتين :

أ - من حيث مضمون النظريات التي احتوتها تلك المذاهب.

ب- ومن حيث مناهجها.

ويمكن لنا أن نصنف تلك المذاهب الفلسفية المعاصرة من حيث المضمون الى ست مجموعات: فهناك أولاً المذهبان اللذان يعدان امتداداً للمداهب الفلسفية التى ظهرت في القرن التاسع عشر وهما التجربية أو فلسفة المادة، ثم المثالية في صورتيها الهيجلية والكانطية، ويأتي بعدهما المذهبان اللذان قاما لمعارضة فلسفات القرن التاسع عشر وهما الفلسفة الحياتية وفلسفة الماهية أى الفينومينولوجيا. وبعد ذلك يجيء المدرستان اللتان حملتا لواء التجديد والتحول في الفكر المعاصر وهما الفلسفة الوجودية وميتافيزيقا الكينونة الجديدة والانطولوجيا».

والواقع أن مثل هذا التصنيف السابق لا يخلو من التعسف: إذ مما لا شك فيه أن هناك اختلافاً عميقاً قد يمايز بين فلاسفة شملتهم إحدى التسميات التي أقررناها، فنحن قد اضطررنا مثلاً الى ادراج مذاهب كل من ورسل، والوضعيين الجدد والماركسية ضمن ما أسميناه بفلسفة المادة، وذلك بالرغم من وجود العديد من أوجه الاختلاف التي تمايز بين كل المذاهب، كما أننا اضطررنا الى تجميع مذاهب كل من و ديوى و وكلاجيس، و وبرجسون، ضمن ما أسميناه بالفلسفة الحياتية بالرغم مما بين هؤلاء من فوارق.

وينبغى أن نلاحظ على ما سبق أن هناك مفكرين استقلوا بمدارسهم، بيد أن ذلك لم يمنعهم من أن يقوموا فى الوقت نفسه بدور التقريب بين مذاهب فلسفية متباينة، وكان هذا هو الدور الذى قامت به مثلاً مدرسة (باد) التى ربطت من ناحية بين المذهب التاريخى المندرج تحت لواء الفلسفة الحياتية وبين فينومينولوجية (شيلر) التى بدأت تتشبع أفكار الفلسفة الوجودية من ناحية أخرى.

والواقع أن إخضاع تاريخ الفكر الفلسفى المعاصر للتصنيف أمر لا مفر منه لأن هذا هو السبيل الوحيد الذى يمكن المؤرخ من عرض الافكار الفلسفية عرضاً متناسقاً، على أن ندرك أن إخضاع الفلسفة لهذا المنهج التصنيفى لا يعنى ابدا محاولة طمس الفوارق العميقة القائمة داخل كل مدرسة من المدارس الفلسفية، كما أنه لا يعنى كذلك انكار وجود نوع من الالتحام والتشابك الذى يربط بين مختلف المدارس.

هذا من حيث تصنيف المذاهب الفلسفية من جهة الموضوع أو المضمون، أما تمييزها من حيث المناهج التي تبنتها فإنه لا يعد في الحقيقة تمييزاً حاسماً في حد ذاته، ومع ذلك فقد أخذ بعض مؤرخي الفلسفة يدعمونه منذ أن عقد المؤتمر العالمي العاشر للفلسفة عام ١٩٤٨ والواقع أنه لوحظ أن تطبيق مناهج متباينة قد أدى في الغالب الي إحداث انشقاقات حتى داخل المدارس الفلسفية الواحدة فهذا هو ما أحدثه مشلا استعمال منهج التحليل الرياضي من ناحية واستعمال المنهج الفينومينولوجي من ناحية أخرى، فإنه بالرغم من وجود عدد من الفلاسفة الذين لم يسينوا أيا من هذين المنهجين، وبالرغم من أن غيرهم قد سعوا الى تطبيق هذين المنهجين في آن واحد، إلا أنه يلاحظ أن هنالك اليوم انقساماً بينهم حول هذه المسألة، ويلاحظ أن تطبيق المنهج الفينومينولوجي لم يعد قاصراً على الفينومينولوجيين وحدهم بل تعدى ذلك فشمل غالبية الفلاسفة الوجوديين والى

جانبهم بعض أصحاب الميتافيزيقا الذين يطبقونه على أبحاثهم بعد أن أدخلوا عليه شيئاً من التحويل والتعديل.

ولا يجدر بنا أن ننسى الدور الذى لعبه المنطق الرياضى كمنهج فى تقريبه بين مثلى المدارس المختلفة بطبيعتها، إذ أنه استطاع أن يخلق جوا من التفاهم المتبادل بين فلاسفة تلك المدارس من افلاطونيين وأرسطاطاليسيين واسميين بل وحتى بين هؤلاء وبين فلاسفة كانطيين وبرجماتيين، وذلك فى وقت كانت قوة الخلاف التى فصلت بين أصحاب هذا المنهج وبين أصحاب المنهج الفينومينولوجى من الاتساع بحيث اصبح من المستحيل توقع أى اتفاق بينهما (١).

\* \* \*

لننتقل الآن الى نقطة أخرى تتعلق بمدى الأهمية والاتساع التى حظيت بها المدارس الفلسفية المعاصرة، وذلك من مستويين : مستوى الأوساط الفلسفية المتخصصة، ومستوى العامة، وقبل أن نقوم بذلك لابد من أن ندلى بالملاحظات التالية:

 ١ - يلاحظ بوجه عام أن الفلسفات المعاصرة التي لاقت قبولاً كبيراً ونفذت بقوة واسعة لدى الاوساط العامة لم يكن لها مثل هذا الحظ بالنسبة إلى الاوساط الفلسفية المتخصصة.

٢- كما يلاحظ ان مدى تقبل العامة لأى مذهب فلسفى لا يمكن لمسه إلا بعد انقضاء وقت طويل على ظهور ذلك المذهب وازدهاره لدى الاوساط الفلسفية المتخصصة، بل إننا نجد أن المذهب الذى يلاقى فى الاوساط الفلسفية المتخصصة ازدهاراً منذ ظهوره لا يقدر له التمتع بشعبية فى أوساط عامة الناس إلا بعد مضى قرن أو نصف قرن من الزمان على ظهوره.

<sup>(</sup>١) يونعينسكي : تاريخ القلسقة المعاصرة في اوروبا ص ٦٨.

٣- ويلاحظ أخيراً أن عامة الناس يعدون أقل بكثير من الفلاسفة في درجة مقاومتهم للاغراء اللى قد ينطوى عليه مذهب ما من المذاهب الفلسفية، وهو الاغراء الذى قد يتمثل عادة في مدى بساطة ذلك المذهب وكيفية صياغته لغوياً ... لذا فإنه ليس هناك من شك في أن فرص انتشار أى فلسفة من الفلسفات بين عامة الناس تظل مرهوئة بمدى يسر القالب اللغوى الذى تصاغ به تلك الفلسفة وبمدى ضخامة الجهاز الدعائي الذى تشرف على بثها بين الناس. أما الفلاسفة أنفسهم فإنهم يعتبرون عموماً اقل التفاتاً أو تأثراً بهذا الضرب من ضروب الترويج للافكار الفلسفية (١).

نعود الان الى نقطتنا قيد البحث والمتعلقة بمدى اهمية واتساع ونفاذ الفلسفات المعاصرة على الصعيدين الذين ذكرناهما، فنلاحظ أنه على مستوى العامة راجت وانتشرت فلسفة المادة، وهي فلسفة في غاية اليسر والبساطة، وبالتالى فإنها تعد أقرب من غيرها الى فهم العامة، بالاضافة الى ذلك فلقد استطاعت تلك الفلسفة في صورتها الماركسية أن تجد لها مشجعاً فيما للحزب الشيوعي العالمي من نفوذ، كما استطاعت أن تكسب الى جانبها عدداً من كبار العلماء الذين أوقعهم ولوعهم بالفلسفة فيما تقع فيه عامة الناس من انسياق وراء الاحكام الفلسفية المبسطة. وإلى جانب فلسفة المادة راجت ايضاً الفلسفة الوجودية وحظيت بشعبية هائلة، وقد حدث ذلك على الخصوص في البلدان اللاتينية. وقد تبدو هذه الظاهرة غريبة للوهلة الاولى، إذ أن الفلسفة الوجودية تعتبر من أحدث المذاهب الفلسفية بالاضافة الى أنها فلسفة بالغة الصعوبة والعسر، بيد أن وجه الغرابة في ذلك لا يلبث أن يتبدد إذا ما وضع المرء في اعتباره مدى السهولة التي صيغت بها هذه الفلسفة، إذ أنها قدمت الى العامة في قالب لغوى منمق، وصيغت في شكل

<sup>(</sup>١) نفس المرجع ص ٧٢.

مسرحيات وروايات أدبية كتبت بلغة عامية، وهذه كلها أساليب نشر دعائية انفرد الوجوديون بإستغلالها دون غيرهم من الفلاسفة. ويلاحظ من ناحية أخرى أن استيعاب العامة للفلسفة الوجودية قد اقتصر على إدراك جانبها اللاعقلانى وفى النزعة الذاتية المتطرفة. يقول بيير دوكاسيه فى كتابه تاريخ الفلسفات الكبرى وإن أهم التيارات المعاصرة بالنسبة للتأثير المباشر وغير المباشر الذى تركته وبالنسبة للعادات الفلسفية التى تابعتها هى التيار الماركسى ... الذى يواجه بتيار آخر يتمثل فى الفلسفية الوجودية، فحقل الحياة الفردية ذاته والعالم الباطنى الخاص بكل واحد منا الفلسفة الوجودية، فحقل الحياة الفردية ذاته والعالم الباطنى الخاص بكل واحد منا فكريتان انتشرتا فى العالم ولا على نحو، تعليم جامعى متحفظ بل كسيلين خموحين يجتاحان كل ما فى طريقهما هما الماديه الفلسفية والوجودية، إذ حصلا على هذه النتائج فلأن الاولى وهى نظرية كارل ماركس مرتبطة بمفاهيم سياسة جد نشطة، والثانية بصفة أدبية (٢).

وإذا ما قارنا صدى المادية الوجودية في أوساط العامة بصدى المذاهب الفلسفية الأخرى المعاصرة لهما، فإنه يتكشف لنا مدى ضحالة حظ تلك المذاهب في اجتلاب انظار الناس اليها. بيد أننا إذا ما تركنا الفلسفتين المادية والوجودية جانباً، وقصرنا مقارنتنا على الفلسفات الأخرى. فإنا نلاحظ أن المدرسة الميتافيزيقية وخصوصاً في صورتها التومائية قد استطاعت أن تخظى اكثر من غيرها بجلب انظار العامة اليها وذلك بفضل حماية الكنيسة الكاثوليكية لها ودعمها لأفكارها، أما الفلسفة الحياتية والفينومينولوجيا فإن شأنهما ظل أقل من شأن المدرسة الفيزيقية، وأما المثالية فقد قوبلت لدى العامة بإخفاق كامل.

<sup>(</sup>١) يبير دوكاسية ؛ تاريخ الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس بيروت ١٩٦٠ ص ٩٥.

<sup>(</sup>٢) أميل يرهبيه : القضايا للعاصرة، ترجمة حنا يولس مطبعة الشاعر. بيروت ١٩٧٣ ص ٧١.

أما في الاوساط الفلسفية المتخصصة فإن الأمور قد اتخلت لها شكلاً خاصاً بحيث أمكن حصر تفاوت الملاهب الفلسفية المعاصرة من حيث أهميتها فيما يلى: ختل الميتافيزيقا المعاصرة المتمثلة في مذاهب الكسندر وهوايتهد والتوماثية جنباً الى جنب مع الفلسفة الوجودية مركز الصدارة، وتليهما في الأهمية كل من الفلسفة الحياتية والفينومينولوجيا، بالرغم من أن ذلك لم يتهيأ لهما الا على نحو غير مباشر، أي بفضل انعكاسهما على مدارس فلسفية اخرى، ثم بجيء بعد ذلك فلسفة المادة فتحتل مكاناً ثالثاً، أما المثالية فإنها لا تشغل إلا المكان الاخير.

وهكذا يتضح لنا أن الوجودية التي كان كيركجارد رائدها الحقيقي الأول نمثل مركز الصدارة على الصعيدين الشعبي والتخصصي.

ثانيا : عناصر الفلسفة الوجودية عند مارسل

# ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية عند مارسل

#### أ- نحو فلسفة عينية حقة

تبدأ الفلسفة عند جابريبل مارسل (أ) من الخبرة بالوجود الفردى في العالم

(\*) ولد جابرييل Gabriel Marcel في باريس عام ١٨٨٩ ، كان مولعا منذ صغره بكتابة القصص والروايات، واستطاع بواسطة الدراما أن ينفذ إلى التفكير المتافيزيتي وبحوله إلى مواقف عينية، وعنده دأن الدراما والفسلفة صنوان لا يختلفان، أنظر Positions et Appoches concretes du Mystére ontologique P. 272.

عبرت قصعه ورواياته عن مواقف إيسانية شتى : عزلة الإنسان، وسوء فهمه، والحب غير الموافق، والصداقة، والوفاء، والسعادة، والى جانب هذا اهتم مارسل بالموسيقى والفلسفة والنقد. تفوق مارسل في دراسته رغم أن المقررات الدراسية في الفلسفة على وجه الخصوص لم تنل اعجابه، فلقد كانت مجردة متقنه ذات خطوط كلية لا تعبأ بالمواقف المينية للأشخاص. ومن علال عمل أبيه كسفير لفرنسا زار مارسل كثيراً من العواصم الأوربية، وأطلع على مؤلفات كثير من فلاسفة أوربا، وأصبح ثقة في الفلسفات الانجليزية والالمانية بوجه خاص. كتب مارسل وهو في التاسعة عشر من عدره رسالة علمبة عن وأفكار كواردج الفلسفية وعلاقتها بفلسفة شلنج، وبعدها بعامين اصبح أستاذا للفلسفة في Vedome عام ١٩١٠ - ١٩١٧ وفي باريس Paris عام العرب العالمية الأولى، ثم الشغل في الفترة ما بين ١٩٢٧ وكان قد اشترك في الصليب الأحمر الناء الحرب العالمية الأولى، ثم انشغل في الفترة ما بين ١٩٢٧ حتى ١٩٣٩ بأبحاث فلسفية وأدبية، وفي عامي ١٩٤٩ - ١٩٤٠ عام ١٩٤٠ بالقاء محاضرات في كثير من الملائن الاوربية، وفي عام ١٩٤٩ - ١٩٤٠ حاضر في اسكتلندا وأهم مؤلفاته :

<sup>1-</sup> Journal Métaphysique; Paris : Gallimard 1947.

<sup>2-</sup> Le Monde Cassé; suive d'un médiation philosophique Intitulée : Position et Approches concretes du Mystere Ontologique. paris : Desclée de Brower 1933.

<sup>3-</sup> Etre et Avoir; paris : Aubier, 1935.

<sup>4-</sup> Du Refus a l'invocation; paris : Gallimard, 1940.

<sup>5-</sup> Homo viator, paris: Aubier, 1944.

<sup>6-</sup> La Métaphysique de Royce. Paris: Aubier, 1945.

ومن التجربة الوجودية المشخصة، ومن الواقع العينى المعاش النابض بالحياة، والذى تعتصره نبضات هذا الإنسان أو ذاك. والفيلسوف عنده ما هو إلا موجود إنسانى يوضح موقفاً انسانياً – نعم إن وجودى فى العالم والتاريخ، يخصصنى ويحددنى، ولكن السؤال الهام هو: كيف يمكن لى أن أقبل موقفى الإنسانى، وأن أجعل منه نقطة بداية وجودى كشخص إنسانى عينى ؟ يجيب مارسل أن هذا لا يمكن أن يتم بصورة مجردة، أو بطريقة موضوعية، أو على هيئة نظرية ... إنه لا يتم – الا بالاتصال المباشر بالحقيقة العينية Concrete Reality، وبالارتباط الشخصى بالاتصال المباشر بالحقيقة العينية وعصورة أعمق بالفعل الشخصى للإيمان (۱۰). إن التفلسف بالمعنى العينى يعنى عند مارسل التمسك بالواقع الشخصى بكل حيويته وامتلائه، والبقاء باستمرار مع ذلك الواقع المشخص بكل ثرائه وتدفقه، والابتعاد عن كل ما هو مثالى أو مجرد.

يقول مارسل (إنني أرفض أي اهتمام يتطرف الي حد تفسير الواقع العيني المشخص تفسيراً مجرداً أو موضوعياً أو مثالياً (٢).

ومعنى ذلك أن مارسل كان يطمع في إقامة فلسفة للموجود الفرد الفرد الموجود الفرد Philosophie de 1' existente أكثر ثما يطمع في إقامة فلسفة للوجود بوجه عام، تلك الفلسفة المتمسكة بكل ما هو عينى وفردى مشخص، لا يجوز أن تخضع لأى مذهب أيا كان غناؤة ومنطقه، لأن الذي يتحكم من البداية إلى النهاية هو التجربة الوجودية التي لا يمكن إلا أن تكون فردية ومشخصة.

<sup>(1)</sup> Reinhardt., K.: The Existentalist Revolt, New York 1967, P. 38.

<sup>(2)</sup> Marcel; G.: Regard en Arriere (Existentialisme chrétien) paris : plon 1947, P. 308.

أدراك مارسل إذن أن خطوته الأولى يجب أن تكون موجهة نحو تكوين «فلسفة عينية»، وأن هذا الترجه يجب أن يكون محررا من أى نزعة عقلية مثالية، وأن أى محاولة لإدماج بجربته العينية في نسق معقول لا يمكن أن يتحقق، بل يحسن أصلاً ألا نفكر في هذه المحاولة، لأن فكرة «نسق معقول» فكرة مشكوك في أمرها، تهدر بجربتي المشخصة، وتصهرها في إطار كلى شمولى قادر على اخفائها كما لو كانت غير موجودة.

وفي حين أن الفلسفة بمعناها العيني عند مارسل مخلل الموقف المشخص عليلاً فينومينولوجياله مصحوبا بهدف انطولوجي، فإن الفلسفة بمعناها العقلي المجرد تفتقد هذا التحليل وذاك الهدف؛ ذلك لأن الفلسفة العقلية لا تعني إلا بالفكر المجرد ... إنها مخدد دائرة الحقيقة بما هو متوافق مع العقل وحسب، وتسقط الفكر أو تصهره في نوع من والفكر العام، ومخيل الآراء المشخصة إلى تركيب مطلق ... وتنسق بينها في بناء شمولي نكون نحن فيه غرباء. واضح أن التجربة

<sup>(\*)</sup> أول من استخدم مصطلح وفينومينولوجيا، هو العالم الرياضي الفلكي وجوهان هنرى لامبرت Lambert ، وذلك حين اطلق هذا المصطلح على القسم الرابع من كسابة والأورجانون الجديد : الظاهريات أو نظرية الظهور، كما استخدمه كانط Kant للتعبير به عن عالم الظواهر في مقابل عالم الحقائق، وبالمثل استخدمه Hegel في كتابه وظاهريات الروح، في شروحه المطولة لتبديات الروح كما تقدم نفسها من خلال الوعي الحسى الساذج في مستواه الادراكي المسيط، ومن خلال الفهم، وسائر أشكال الوعي الاخرى الصاعدة إلى أعلى النشاطات العقلية والروحية. وفي الاوقات الراهنة أصبح يفهم من كلمة الفينومينولوجيا الفلسفة التي طورها وادموند هوسول، Edmund Husserl في كساباته الخستلفة التي من أبرزها كسسابة : ;idea الحكم، فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعي، وهاول إقامة منهج وصفي تصف فيه الحكم، فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعي، وهاول إقامة منهج وصفي تصف فيه باسهاب وعمق كل أنواع الموضوعات في ماهياتها البحتة (انظر في ذلك أدموندهوسول : تأملات ديكارتية، المدخل إلى الظاهرات. ترجمة ومخقيق الدكتوره نازلي إسماعيل، دار المعارف ١٩٧٠).

الدينية لا يمكن أن ترتبط بتلك الحقيقة كما يقدمها لنا المذهب العقلى. لماذا؟ لأن تلك التجربة الدينية ذاتية في صميمها وشخصية في لبابها، وفردية في أساسها، وأيضاً لا عقلية. لكن أيمني هذا أن الحقيقة العقلية هي النوع الأوحد الصادق الصحيح؟ وكيف يمكن أن نقيم مثل هذا الإيمان بدون أن يرتكز على معايير؟ ها هنا يجيب مارسل بأن والإيمان الصحيح يعلو على موضوعية العالم وحقائقه، ويسمم على موضوعية التاريخ».

إن الإيمان الصحيح بجربة نخبر بها الله .. الحضور المطلق لله .. بواقعية بحقه(١).

والواقع أن مارسيل يطالعنا في الجزء الثاني من يومياته الميتافيزيقية المذهب Métaphyisique بمحاولة إيجاد طريق يمكنه من تخاشي الواقع في تطرفية المذهب الذاتي، وخطر التمركز حول الآنا، في حين أننا نلمس في الجزء الأول من هذه اليوميات جهداً يتميز بالإخلاص – لكنه غير ناجح – للوصول إلى الواقع العيني دون التضحية بمثالية كانط والكانطيين الجدد. أما مدخل الجزء الثاني والاقسام الافتتاحية لكتابة Eter et Avoir فلقد تابع فيها آراء مفكرين مثل القديس أوغسطين وبسكال، محاولا الكشف في طبيعة المصير الفردي عن رابطة تربطه بوعي التاريخ العام، فالفعل الحيوي الذي أكون به ذاتي كشخص له موقف تاريخي محدد، أتعرف به في اللحظة نفسها على تاريخ البشرية، وعلى الله الخالق الذي يغلف واقعي الفردي ويتجاوزه، ويتجاوز العالم ويتجاوز وجودي فيه. ها هنا نلمس خروجا من الذاتية المتطرفة، وتخطيا لمذهب الأنانة Solipsism إلى آفاق أرحب يرتبط فيها وجودي الفردي بالعالم وبالله. لكن هذا الربط لا يعني أننا أمام مذهب وحدة وجود . فلقد كنتب مارسل يقول وإن مذهب وحدة الوجود لا يشير

<sup>(1)</sup> Marcel; G.: Journal Métaphysique; paris: Gallimard 1947, P. 48.

اهتمامي على الاطلاق. وذلك لأنه غير قادر على ربط الحياة الشخصية بملائها العيني (١).

تخدث مارسل عن المصير الإنساني، وهي مسألة فلسفية بالدرجة الأولى وتساعل : لماذا أنا في العالم؟ ولماذا أنا غارق في المادة والتاريخ؟ وكيف يمكنني أن أحدد مصيري؟ وقد لاحظ مارسل أنه من الصعوبة بالنسبة لأي إنسان أن يقبل موقفه الانساني بكل صدماته وتحديداته المفروضة عليه من : تكوينة الفيزيقي، والتباطه العاتلي، وخواصة المورولة، وتربيته وتعليمه، وظروف عصره ومجتمعه، و في ذلك كلة تلك الحوادث غير المرئية التي تغزو وجوده الفردي اليومي، وتفسح خططه ومشروعاته. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكنني إقناع نفسي بأن أقبل بترحاب ووفاء مثل ذلك الوجود المهزوز؟ يجيب مارسل إنني قادر على أن أقضى على هذه الصدمات وتلك التحديدات المفروضة على، لكن لا عن طريق العقل ولا المذهب العقلي ولكن عن طريق الإيمان. لقد رأى مارسل أن المذهب العقلي لا يساعدنا في حل أمثال تلك المشاكل : مشاكل الوجود الانساني وأن محاولاته كلها مآلها الفشل، لأنها تفصل مشاكل الوجود الإنساني عن عينيتها الواقعية المتدفقة وتنظر إليها من اطار موضوعي شاحب، وهو حين ينشد الموضوعية تظهر أمامه أنماط عدة من الثنائية : الذات والموضوع ثنائية المظاهر والحقائق، ثنائية الفكر والمادة، ثنائية الأنا والآخر، ثنائية الفكر الفردى والفكر بوجه عام .. إن الفكر بوجه عام هو فكر بدون مفكر، فكر خال من الفرد المشخص (٢).

قلنا أن ما لا يمكن للمذهب العقلى حله. يحل في ضوء فعل الإيمان .. والواقع أن هذا الفعل الاخير يرفع الفرد الانساني وينقذه من حيرته وقلقه بل وحتى من يأسه الناجم عن لا يقينية ولا ثبات موقفة الإنساني؛ إذ في فعل الإيمان الديني

<sup>(1)</sup> Marcel; G.: Regard en Arriere, P. 308.

<sup>(2)</sup> Reinhardt; The Existentialist Revolt, P. 208.

يكون الإنسان ذاته كذات مفردة مشخصة، حين يؤكد على الوجود الإلهى اللامتناهى المشخص. فالإيمان إذن وحدة بين حربتين: حربة الالتجاء الى الله، وحربة الاستجابة له. وفي مثل هذا الفعل .. فعل الإيمان .. يتخلى الانسان عن المذهب العقلى، وعن المذهب المثالي على حد سواء. يقول مارسل وإنني أفهسم موقفى في العالم، حين أربطة بالإرادة الإلهية الخلاقة، وارتبط بالتاريخ حين أصبح واعيا بالدعوة الإلهية، (1). وهذا يعني أن ميلادي كفرد مشخص، وكأنسان عيني متمتع بالحرية، لا يمكن أن يتما إلا بواسطة فعل الإيمان، وأن حربة الاختيار ليست في صميمها إلا حربة ارتباط ذاتي بالعالم والتاريخ وهذا الارتباط يجعلني أحقى مؤففي الإنساني الخاص، وارتباطي بالله بجعلني استجيب لدعوة الله في أن أصبح شخصا حرا، إن الأب الإله يجعلني أصبح حقيقة ما أنا عليه، أي أن أصبح ذاتي.

ويرى مارسل أن العلاقة المتبادلة بين الشخصية الإنسانية والشخصية الإلهية من الأمور التي تتمتع بمغزى أساسي عظيم في الفلسفة العينية، فالانسان هنا شخص والله شخص، كما أن العلاقة بينهما علاقة شخصية ووجودية، ذلك على عكس الفلسفات التي تعتبر الله محركا أول، أو صانعا وحسب، أو فكرا بحنا أو مطلقاً .. إلخ. وفي هذا الصدد رفضاً قاطعا إقامة تلك العلاقة بدءا من العقل الديكارتي أو الفكر Cogito المنفصل تماما عن المادة (ق فعنده أن الانسان كشخص وليس

<sup>(1)</sup> Marcel; G.: Jurual Métaphysique, P. 41.

<sup>(\*)</sup> ذكر ديكارت Descartes أن النفس والجسم جوهران متمايزان تمام المتمايز ومستقلان تمام الاستقلال، فما هية الجوهر النفسى أو الروحى هي الفكر، وما هية الجوهر المادى هو الامتداد وإذن فنحن نستخلص في ديكارت كما يقول فوليه والتمييز بين النفس وجوهرها التفكير، وبين البحسم وجوهره الامتداد أنظر Fuollée: Descartes, P. 104) ويذكر ديكارت في التأمل السادس أن وهناك فرقا كبيراً بين النفس والجسم من حيث أن الجسم بطبيعته ينقسم

كفكر فقط هو الذى يحيا تلك العلاقة فى وجدانه .. الإنسانى العينى الفردى ككل هو الذى يفعل ويعانى ويناضل يأمل ويجب ... إلخ وليست الذات المفكرة. أننى فى موقفى الشخصى لا أرغب فى التفكير وحسب، بل أرغب فى أن أصبح قادرا على توكيد نفسى وإثبات وجودى فى والهنا والآن، وإذا ما تحققت هذه الرغبة، فإن كل ما يرتبط بموقفى الشخصى سيكون له حينئذ وزنا جديداً وطعما خاصا ومغزى فرديا، ولابد أن يفهم ثمتئذ فهما وجوديا أى فى ضوء وجودى الفردى المشخص فى الهنا والآف:

إن الموقف الإنساني لا يمكن - عند مارسل - أن يناله التهديد أو الاحباط

\_ /-

دائماً في حين أن النفس لا منقسمة (أنظر: ديكارت: التأملات، ترجمة عثمان أمين، القاهرة ١٩٥٦ - التأمل السادس فقرة ٣٨ ص ١٩٥١) وبذهب بريدو إلى أن وطبيعة النفس لا تختلف فقط عن طبيعة البدن، بل إن الواحدة منهما تضاد الأخرى، فنحن لا تجد تصوراً نفسياً أو روحياً في مفهوم النفس، والاجسام ممتدة، والنفس يعيدة عن الامتداد والاجسام قابلة للانقسام بينما الروح أو النفس لا تقبل القسمة » (أنظر:

Bridoux,: Ouvers et lettres des Descartes, introduction P. XVIII. ويؤكد ما يير هذا التمايز بقوله «إننا نستطيع أن نؤكد بأن الجوهر المفكر موجود، وأنه متميز عن الأجسام وأنظر:

Meyer; F.: Ahistory of Modern philosophy, P. 85.

ويقول بوليه ولقد ميز ديكارت بين طالفتين من الكالنات أو طالفتين من الجواهر : جواهر مادية وجواهر مفكرة، جوهر النفس وجوهر البدن، الفكر والامتداد، عالم المادة وعالم الأرواح، أى ميز بين عالمين يمكمان بواسطة قوانين مختلفة؛ (أنظر :

Bouillier; M. F.: Histoire de al revolution cartessiene, P. 290. ولعل هذا التمييز الحاسم بين هذين الجوهرين، هو الذى تأدى بنيكارت إلى الغشل اللربع في محاولته حل مشكلة انتخاد النفس والبدن، وهو أيضاً التمييز الذى جعل ديكارت يقرر بأن وجود الله إنما يؤسس على الفكر أو العقل أو الروح وحسب، أى بانفصال كامل عن الجسم أو المادة، وهو موقف يرفضه مارسل.

من الآخرين كما ذهب إلى ذلك سارتر (\*) ... إن الموقف الإنساني يتم قبوله بحرية، ويفتح لنا طريق التجاوز إلى الله، لقد وجد مارسل مثل «كارل ياسبرز (\*\*) في «التوتر» «القائم بين الحرية الإنسانية والتحديدات المفروضة على الموقف الإنساني الطريق إلى التجاوز، ولعل هذا يفسر لنا سر تمسك رسل بعبارة قالها .Hugh of st إلى كاردن المصور الوسطى، وإتخاذها شعاراً له وهي : «في رفعك ذاتا إلى

(\*) جان بول سارتر Jean-paul sartre فيلسوف فرنسا العظيم، وواضع الفلسفة الوجودية في صبورتها النهائية ولد بفرنسا عام ١٩٠٥ وتوفى عام ١٩٨٠ بدأ اسمه كفيلسوف يلمع منذ عام ١٩٠٤ وتوفى عام ١٩٨٠ الفرنسية ألناء الحرب العالمية الثانية، ونظراً لظهور مؤلفه الضخم الذي يزيد عن ٧٠٠ صفحة من الحجم الكبير والذي وضع فيه معالم الفلسفة الوجودية في نضجها الاخير، الا وهو كتاب الوجود والعدم (١٩٤٣) وأهم مؤلفاته:

<sup>1-</sup> La nausée; Paries : Gallimard 1938.

<sup>2-</sup> Les Mouches; paris : Gallimard 1942.

L'etre et le neant : Essai d'ontologie phenomenologique, paris : Gallimard 1943.

<sup>4-</sup> Huis - clos; paris : Gallimard 1944.

<sup>5-</sup> Le chemins de la liberte; paris : Gallimard 1945.

<sup>6-</sup> L'existentialisme est un Humanisme; Paris : Les Edition Nagel.

<sup>7-</sup> Esquisse d'un Theorie des emotions, Paris : Hermann. 1948.

<sup>(\*)</sup> كارل يامبرز Karl Jaspers فيلسوف وجودى ألمانى شهير، ولد عام ١٨٨٣ درس القانون والغلب والفلسفة وحصل على الدكتوراه عام ١٩٠٩م وأصبح أستاذاً لعلم النفس بجامعة هيدلبرج عام ١٩٢١م واستاذا للفلسفة عام ١٩٢١ واعفى من هذا المنصب عام ١٩٣٧ لأسباب سياسية، ثم عاد بعد التكامة الاشتراكية القومية عام ١٩٤٥ واختير عضوا شرفيا بجامعة عيدلبرج وفي عام ١٩٤٨ قبل دعوة للتنويس بجامعة Basel يسويسرا وأهم مؤلفاته :

A- Philosophie, Berlin: Springer 1932.

B- Man in Modern Age, trans. by E. Paul, London Routledge 1933.

C- Nietzsche, Berilin and Leibzig: W.de Gruuyter 1936

D- Existential philosophe, Berline and Leibzig W.de Gruyter 1938.

E - The personal scope of philosophy. Trans.by R.manheim, New York philosophical library 1949.

الله، تتعمق ذاتك .. ليس هذا فقط، بل إنك تدخل في أعماق ذاتك كي تتجاوزها، ها هنا يمكن أن نقيم تداخلا صميما بين موقفي الإنساني، و توكيدي لأبوة الإله، و ميلاد شخصيتي، (١١).

و الفلسفة العينية عند مارسل لا تدرس مشكلات فلسفية، و إنما نحن هذه المشكلات، و نحن نحياها في صميمها. يقول مارسل و إن من لم يعش مشكلة من مشكلات الفلسفة، و لم يحس أن هذه المشكلة تضيق عليه الخناق لا يستطيع بأى حال من الأحوال أن يفهم دلالة هذه المشكلة بالنسبة لأولئك الذين عاشوا قبله (٢). و يزيد مارسل هذا القول إيضاحا فيقول وومن هنا فينبغي ألا نقول أن الفلسفة هي التي تعطي معني لتاريخ الفلسفة فحسب، بل إنه لن تكون ثمة (فلسفة عينية) دون توتر يتجدد دائما، و ينزع إلى الخلق، بين الأنا و أعماق اللوجود التي نوجد فيها و بواسطتها (٢) أي بين الأنا الواقعية التي هي الأنا المتجسدة لا الذات المثالية في ميدان المعرفة و بين هذا العيني الذي لا ينفذ و لا يمكن لأحد أن يتقدم إلى هذا الواقع الإنساني الذي لا ينفذ أو ينضب الا بأنقي ما في نفسه و بكل قوته، أي بشرط أن يطرح بجهد طوبل شاق من التنقية – أو إن شعف الروتين والضغط الاجتماعي و الأحكام المسبقة و أوهام الغرور على شخصيتنا الروتين والضغط الاجتماعي و الأحكام المسبقة و أوهام الغرور على شخصيتنا الحية (٤).

و يرى ريجيس جوليفيه و أن الصعوبة التي يواجهها مارسل هنا، و هي الصعوبة التي اعترض بها هو نفسه على تصورات وجودية أخرى، هي أن ما هو معقول يتعرض لخطر أن يصير مجرد سر لسيرة الإنسان، كما يتعرض ما هو ميتافيزيقي إلى

<sup>(1)</sup> Reinhardt; K. The existentialist revolt, P. 209.

<sup>(2)</sup> Marcel; G.: De refus a l'invocation, Paris Gallimard, 1940.

<sup>(3)</sup> Ibid., P. 89. (4) Ibid., P. 93.

أن يصير شيئا صرفا<sup>(۱)</sup>. ويود مارسل على ذلك بقوله و إن هذا الاعتراض لا يقيم وزنا لمعنى البحث الوجودى و الذى يود إلى التجربة الإنسانية و الخبرة الشخصية العينية وزنها الوجودى، <sup>(۲)</sup>. ويزيد رده إيضاحا فيقول و إن ما يتعلق بتراجم الحياة أو السير الذاتية من جهة، و بما هو روحى من جهة أخرى لا ينفصلان عن الواقع الوجودى المشخص، <sup>(۳)</sup> إن التجربة بالمعنى الوجودى و التي لا تكف عن الرجوع إليها و عن إستحضارها، بجربة فردية عينية، و ليست ملك التجربة التي تم تعميمها و ادراجها في مخطط و ابتذالها.. إنها ليست بجربة و الناس، التي يقنع بها كثير من الفلاسفة، بل هي بجربة نسميها و وجودية، لكى نبين أنها بأكملها مشتبكة بالواقع الأشد أصالة، و ذلك بوصفها حارة تنبض بالحياة.

إن الفلسفة العينية عند مارسل تدعونا الى أن نسير على نحو ما إلى لقاء أنفسنا، وأن نجد أنفسنا في أشد ما يكون فيها من أصالة و التصاقا بالشخصية، ثم أن نمعن الفكر في هذا الكشف الذي يمكن أن نمضى فيه دائما الى الأمام (إذ أن ذاتنا لا تنفد بالنسبة لنا) لكى تميط اللثام عن معناه و قيمته، على أن ندرك أن ذاتنا المتجسدة توجد في العالم و ترتبط بالله.

(3) Marcel; G.: De refus a l'invocation, P. 46.

<sup>(</sup>۱) ربجيس جوليفية: الملاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، ومراجعة محمد عبد الهادى أبو ربدة، الذار المصرية للتأليف والترجمة، ص ۲۸۱.

<sup>(2)</sup> Marcel; G.: Etre et Avoir, Paris Aubier, 1935, P. 149.

#### ب -- الوجود المتجسد

كيف ارتبط أنا بهذهالأشياء التي توجد في عالم خارج عن ذاتي ؟ لقد تصور مارسل تلك العلاقة التي هي بين ذاتي وبين العالم الخارجي بأشيائه وظواهره ومادياته بنفس الطريقة التي ارتبط بها بجسدى، وأستخدم في هذا الصددمصطلح «التجسد» المحدد، فكما أنني انجسد في جسدى، فكذلك يتجسد العالم في، ويتجسد الله في العالم، ويظهر نفسه بعلامات حسية ورموز (١).

إن الوجود، وشعورى بذاتى بوصفى موجودا، يغرض نفسه على فرضا لا سبيل إلى مقاومته باعتبار أنه شعور بذاتى مرتبطة يجسد، لكن هذا الوجود ليس هو أنا بأعتبارى متجسدا فحسب، بل إننى لا أستطيع أن أؤكد وجود شئ الا بقدر ما هو متوافق مع جسدى، وقابل لأن يوصل به، مهما يكن ذلك بطريقة غير مباشرة (٢). وبالتبادل فإن وجود العالم يعطى لى في الوقت نفسه الذى يعطى لى فيه وجودى الخاص الذى لا ينفصل عن وجود العالم، فالمثالية الذاتية تصطدم بهذه الحقيقة البينه بذاتها؛ إذ أنه من المحال إغلاق الشعور الفردى على نفسه، لأن وجودى نفسه هو برمته انتساب إلى العالم أو دوجود - في - العالم، - العالم، وجود مجموعة وجودى نفسه هو برمته انتساب إلى العالم أو دوجود - في العالم، عو وجود مجموعة من الموضوعات أو الأشياء الموضوعية جنبا إلى جنب، والتي ترغمنا مقتضيات الفعل وحدها في كثير أو قليل من الأحيان على تمييز بعضها عن البعض الآخر، وإنما هو حضور معين سميك وفاعل يوفعنا نحن أنفسنا إلى الوجود.

هذه الأولوية التي نسلم بها على هذا النحو للجسم في التجربة، ترجع إلى أن

Reinhardt; K. The existentialist revolt, P. 209.
 Marcel; G.: Etre et Avoir, P.9.

هذا هو وجسدى أناه ، وأنه بالتالى مملوك لشع أعمق و أكثر جوهرية . صحيح أننى mon ame ، بل أكثر من ذلك أقول ونفسى mon ame ، بل أكثر من ذلك أقول ونفسى mon ame ، بل أكثر من ذلك أقول ونفسى بجسم ولا لكن هذا في الحقيقة يثبت أننى لست أنا ، ولا الموجود إن أردنا الدقة – بجسم ولا نفس ، فكلاهما يملكه ذلك الموجود الذى هو الكل وينسبه إلى نفسه ، أعنى تلك والأناه التي لا يمكن – إذا أردنا التدقيق – أن أقول عنها أنها وأناه mon لأنها وحدها أيست مملوكة ، بل هى مالكة ، وهي ليست محوطة enveloppe وإنما هي محيطة tree وعلى هذا فإن التحليل الوجودى لتجربة التجسد يؤدى بنا كما يلاحظ مارسل إلى أن شعل اتخاد النفس بالجسم ووكذلك من اتخاد النفس وبقية العالم ، أعنى الوجود في العالم حقيقة واحدة » .(1)

لكن هاتين التجربتين المرتبطتين : بجربتي لجسمى وبجربتي لانتمائي في العالم هاتان التجربتان اللتان أجد فيهما أدوات وجودى، أعنى كينونتي mon ^etre تفرضان على باستمرار شعورا بضرب من التعارض بين عمليتين أساسيتين هما الوجود والملك L'etre et l'avoir ، وأنا لكى أفهم هذا التعارض فهما جيدا، فمن المستحسن أن أقوم بتحليل فينومينولوجي للملك كمدخل لمعرفة الوجود.

ونحن نستطيع هنا أن نمير بين شكلين للملك : الملك – الاستبلاك avoir-possession والملك – التضمن avoir-possession ولملك – التضمن avoir-possession في المحالتين هي أنه قابل لأن يعرض ، المخاصة بالملك في الحالتين هي أنه قابل لأن يعرض المخاصة بالملك – بما هو كذلك – يقع في سجل لا تنفصل فيه والخارجية L'exteriorite عن والداخلية Interiorite بحيث تقوم بين الواحدة والأخرى علاقة توتر متبادل Tension mutuelle ، تنشأ عن أن الشئ المملوك

<sup>(1)</sup> Marcel, G.: De Refus a l'invocation, P. 33. (2) Marcel; G.: Etre et Avoir, P. 230.

خاضع للتقلبات التي تعترض الأشياء، وهي دائما باستمرار تتعرض لاحباط الجهد الذي ابذله لادماجه في وجعله وإياى شيئا واحدا، فهو بهذا مركز لنوع من الدوامة التي نسيجها المخاوف وألوان القلق .

من وجهة النظر هذه يبدو أن الجسم هو نمط الملك avoir-type فهو بلا منازع والخارجية، في اتصال مع والأنا، عن طريق الداخل، وكلما ارتبطت بجسمي جاعلا خارجيته الجزئية و شبه – داخلية pseudo-interiorite فإني أعدم قي هذا الارتباط، ويستوعبني الجسم الذي أعتبر نفسي واياه شيئا واحد، ويبدو أن جسمي – بهذا المعنى – يلتهمي بالمعنى الحرفي للكلمة. وهذا ينطبق أيضاً على جميع ممتلكاتي التي تتصل به أيا كان هذا الارتباط. وهكذا يتبدى لنا الملك على أنه ينزع الى القضاء على الوجود، والى إذابته في ملكه نفسه: فالملك – في حده الاقصى – ينزع إلى إذابة الوجود.

وعلى العكس من ذلك، لكى يستطيع الملك أن يخدم لدعم الوجود، ينبغى أن أسيطر—بفعل منعكس— وبصورة إيجابية على الصلة بين الذات والموضوع بين والداخلية والخارجية، بحيث يصبح الموضوع الخارجي مناسبة ومادة للابداع الشخصى الحر. وبهذا يتحول الملك إلى الوجود، وبكون حينذاك تعبيرا حيا عن الواقع الذي أكسونه. بيد أن هذا لا يكون جمكنا الا بواسطة الحب الذي هو في جوهره اخضاع الذات لحقيقة أسمى من حيث هي انقطاع للتوتر الذي يربط الواحد بالآخر. وبالحب وحده نكون قادرين على مواجهة الوجود دون إحالته إلى ملك أو موضوع أو شئ أو مشهد (۱)، هذا هو المعطى الانطولوجي الجوهري فالانطولوجيا ولن تستطيع أن تخرج أبدا من الروتين المدرسي إلا حين تعي تماما هذه الأولوية المطلقة للوجود على الملك، (٧).

هذا عن بجسدى في جسدى، وبجسد العالم في، أى عن وجودى المتجسد في عالم متجسد في، أما بجسد الله في العالم، فهو أمر لا مفر منه : فتصور الله وكموضوع، أو كيان مستقل عنى وعن العالم هو تصور مستحيل، ولو تصورنا الله على هذا النحو لأنكرنا وجوده، و أنكرنا ماهيته. إن الله الحي Le Dieu Vivant هو إله متجسد وحاضر في وفي العالم وفي كل الأشياء .(1)

إهتم مارسل إهتماماً بالغا بالمشكلة التي درج التراث الفسلفي على تسميتها باسم مشكلة انتاد النفس والبدن وحاول هو بنظراته عن الوجود المتجسد أن يجد حلا يتلائم مع نمط تفكيره الوجودى، فلهب إلى أنني يمكن أن أنظر إلى

(1) Reinhardt, K. The existentialist Revolt, P. 209.

أما الدوافع التي دفعته إلى القول بالانخاد بين الجوهرين، فنجدها واضحة في التأمل السادس وهي تدور حول وجود الفكر التخيلي فينا، وعلى الأخص وجود الشعور. فوجود هلين الالتين هما أهم ما حمله على الاعتراف بانخاد النفس مع الجسد، (انظر: ديكارت التأملات، ترجمة عثمان أمين ، التأمل السادس فقرات ٢٠٣٤، ٥٠ ، ٢٠١٦) وكان ديكارت قد رد على رجيوس Reguis قائلا، إن النفس متحدة انخادا جوهريا ووجوديا مع الجسد، وأن الانسان من حيث هو مركب من نفس ومن جسد كائن بذاته لا بالعرض (انظر:

Brehier, E.: Histoire de la philosophie, Tome II, P. 84

كما أعلن ديكارت في خطابه الى الأميرة اليزابيث في مايو ١٩٤٣ بأن النفس تفكر، وأنها من حيث المخادها بالجسم تعمل ونحس معه، كما تناول ديكارت في هذا الخطاب شرح نظريته للأميرة مبينافيه كيف تستطيع النفس أن تحرك الجسد ونواه يذهب في هذا الصدد إلى إنه توجد فينا افكار ومعاني أولية نستطيع بفضلها وغمت حمايتها أن نكون كل معارفنا الاخرى ، ومن بين هذه المعاني الا بوجد فينا خاصا بالجسم غير معن الامتداد، وخاصا بالنفس غير معني الفكر أما عن النفس

<sup>(\*)</sup> مسألة الخاد النفس والبدن مسألة من أعوص وأعقد المسائل في الفلسفة ، ولقد بدت كمشكلة عظمي في الفلسفة الديكارتية على وجه خاص، إذ إننا نجد ديكارت يعلن أن النفس ليست في جسدها كالنوتي في السفينة، لكنها مغتلطة معه، ممتزجة به إلى حد يجعلها تكون شيئا واحدا (انظر يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، الفصل الثالث ص ٨٠) كما أن ديكارت انتهى في ردوده على اعتراضات ارنو إلى، أن النفس متحدة مع الجسد انتحادا جوهريا. (انظر : Kemp Smith; على اعتراضات ارنو إلى، أن النفس متحدة مع الجسد انتحادا جوهريا. (انظر : N.: Descartes philosophical writings, PP. 280-281.

جسمى على إنه آلة نفسى أو آدانها، لكن مجرد تأمل بسيط في هذا القول يجعلنى على قناعة بفساده وعدم صحته .. فجسدى لا يمكن أن يكون آلة أو آداة، لأنه هو نفسه الشرط الضرورى لتصنيع الآلات و الآدوات.

وجسدى ليس شيئا خارجيا أمتلكه، إذ لو كان الأمر كذلك لابتلعنى جسدى تماماً كسائر الاشياء المملوكة إن جسدى – ومارسل يستخدم هنا مصطلح هيدجر – حالة لوجودى في العالم. وهذا يعنى أنه بما أننى مضطر لأن أرتبط بجسدى كي أدرس عالم الموضوعات، فإن جسدى لا يمكن أن يصبح «موضوعا» بالنسبة لى نعم يمكننى أن أدرس جسدى بطريقة علمية (وهنا يصبح موضوعا) لكن هذا لا يتم إلا بفضل وهمى أو «لانجسد» أقامه ديكارت في تمييزه بين النفس والجسد، لكن الحقيقة هي أن الرابطة التي توجد بيني وبين جسدى، رابطة عينية وجودية، إن جسدى لا يصبح معقولا البتة إلا كذات متجسدة، أو كوجدة يساندها وجودية، إن جسدى لا يصبح معقولا البتة إلا كذات متجسدة، أو كوجدة يساندها

والجسم معا فإنه توجد فينا فكرة انخادهما التي تتضمن فكرة القوة التي تعمل بها النفس في الجسم ويعمل بها الجسم في النفس. ولقد وجد ديكارت أن الفئة الصنوبرية هي مركز هذا الاتحاد، لإنها تعكس أعضاء الجسم الاخرى، وسريعة التأثر، ومزدوجة أى نفسية وجسمية، ومع أن ديكارت قد تلبلب في حلوله لهذه المسألة، الا إنه يذكر عدة نصوص أخرى تدل على فشله التام في حل المسألة مثل تمييزه الحاسم بين جوهرى الفكر و الامتداد أى بين النفس والجسم ومثل قوله بأن مسألة التمييز تتناقض تماما مع مسألة الانحاد، وأكثر من ذلك نجده يقرر في والمقال عن المنهج، بأن النفس موجودة، حتى إذا لم يكن الجسم موجودا على الإطلاق. ويقول ديكارت ولولم يكن الجسم موجودا على الإطلاق. ويقول ديكارت ولولم يكن الجسم موجودا البقة، لكانت النفس موجودة بتمامها؛ (انظر: ديكارت: المقال عن المنهج ترجمة الخضيرى القسم الرابع ص ص ٧ه-٥٨) وعلى هذا نرى أن ديكارت لم يعطنا حلا مقنعا بقدر ما اعطانا مشكلة عويصة ومسألة معقدة من كل الجوانب، ولقد حاولت الفلسفات اللاحقة والمعاصرة له أن نجد حلا مرضيا لها وفي هذا يقول هاملان ولقد حاولت الفلسفات اللاحقة والمعاصرة له والتوازى عند امبينوزا، ومبتى التوافق عند ليبتر حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد، (انظر: المساوري عند امبينوزا، ومبتى التوافق عند ليبتر حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد، (انظر: المساوري عند امبينوزا، ومبتى التوافق عند ليبتر حل مشكلة العلاقة بين النفس والجسد، (انظر: (Hamelin, O.: La Systeme de descartes, Ch XXIII, P. 374).

الفعل الخلاق للعقل المطلق الذى هو فوق الزماتية وفوق التاريخية، وإذا فقدنا مساندة الله لنا، وفقدنا التجاوز والعلو، فإن المثالية والوجودية سيتحولان إلى مذهبين الحاديين، وسيصبح الوجود الإنساني في العالم مجرد عبث، وسيتحول الإنسان إلى موجود يعتمره اليأس من كل جانب (١).

إن الأساس الذي يرتكز عليه الوجود المسيحي هو أساس مطلق يتجاوز الزمانية ويعلو عليها، وأن لغز أو سر «بجسدى، لا يحل إلا بفضل فعل الايمان «الذى يملاً الخواء الذي يوجد بين ذاتي التجربية وذاتي المفكرة، والذي يؤكد تجاوزهما معا كوحدة وككل، (٢) ومن وفكرة الذي يريدني أنا، يمكن أن أنتقل إلى فكرة الله الذي يريد العالم، (٣) إني على استعداد لأن أقبل وجودي - في - العالم ، رغم مخديداته ومايفرضه على، كي أعى ذاتي وأفهم وجودى كمخلوق خلقه الله. إن ما وصلت إليه، لم أصل إليه ( عن طريق العقل أو المعرفة الموضوعية) لقد وصلت إليه فقط خلال فعل الإيمان. إن الإنسان المؤمن في نظر مارسل هو ذلك الذي يضحى بذاته وعالمه من أجل أن يحبه ... وحبنا الأقسى هو حب الله .. ذلك الذي حين نحبه، نقدم له كل وجودنا وكل ما نمتلكه قائلين «كل هذا ينتمي الى الله؛ لكننا سرعان ما نكتشف أن ما نقدمه إلى الله - ليس على وجمه الحقيقة - إلا ما اعطانا هو إياه. وهكذا لا أغترب أنا كموجود متجسد، ولايغترب العالم الحسى كثيرا عن حياة الروح . إنني أصبح مع العالم تبديا للوجود الإلهي، وعلى نحو أدق، يصبح العالم كلمة الله الموجهة للإنسان(٤) وهذا يذكرنا بما قاله باركلي (\*) من قبل من أن العالم كلمة الله أو لغته التي يتحدث بها إلى الانسان، وذلك رغم أوجه الخلاف الكبيرة بين فلسفتي باركلي ومارسل.

<sup>1 -</sup> Rienhardt; K.: The Existentialist Revolt, P. 210.

<sup>2 -</sup> Marcel; G.: Journal Metaphysique, P. 45.

<sup>3 -</sup> Ibid. P. 46.

<sup>4 -</sup> Reinhardt; K.: The existentialist Revolt, P. 210.

#### جد - الحرية من حيث هي ارتباط

يرى مارسل أن الوجود الانسانى الفردى .. الوجود المتجسد، يرتبط بالزمان وله علاقة بالتاريخ، وأن عالمى الذى أحياه يتصف بأنه عالم سيلان دائم يتجه صوب التحليل أو الفساد. وجسدى لا يكون متضمنا وحده في مثل هذا الحراك العالمى الدائم .. إن بنائى السيكولوجى والوجودى كله متضمن أيضا في هذا الحراك .

أحيانا أنغمر في هذا السيلان الهادر، وأحيانا أخرى أترك ذاتى فوق صفحة مياه يخملنى إلى شواطئ جديدة مجهولة، وحينما أكبت إرادتى، وأقمع رغبتى في الاختيار، فلربما وجدت ذاتى مجارب سارة وخبرات ممتعة قد تثرى وجودى وتغير فيه، لكن حينما أنساق وراء التيار على غير هدى، أشعر بخطر داهم يتهددنى. هو خطر فقد ذاتى الحقة خلال لحظة راهنة. يقول مارسل اليس لمة شئ أدعى إلى اليأس ورفض الوجود من التمسك باللحظة الراهنة، (١)، وها هنا يأتينا السؤال: كيف يمكن أن أتخلى عن اليأس، وبالتالى أن أقبل على الحياة؟ يجيب مارسل إن ذلك لا يتم إلا حينما تتجاوز اللحظة الراهنة وتعلو عليها، ولكن كيف يمكن لى أن التجاوز اللحظة العابرة أو الراهنة؟ ويجيب مارسل: إنى أتجاوز اللحظة العابرة ممارسة حربتى خلال ارتباط اختيارى ثلاثى الأبعاد: مواجهة حاضرى، وقبول ماضى، ومخطيط مستقبلى، وفي مثل هذا التجاوز أؤكد ذاتى، وأمنحها اتصالية ماضى، ومخطيط مستقبلى، وفي مثل هذا التجاوز أؤكد ذاتى، وأمنحها اتصالية

=/=

George Berkeley فيلسوف البرلندى من نسل اتجليزى عاش ما بين عامى ١٦٨٥-١٧٥٣ ، وتعرف فلسفته باسم الفلسفة اللامادية Immaterialism وهو يلهب في نقطتنا قيد البحث إلى أن العالم لمادى المغارجي ليس الا مجموعة من الأفكار المترابطة بعضها دلالات أو علامات على البعض الآخر – أن المعالم لغة : لغة أوجدها الله ليتحدث بها الى البشر – أو أن الله علق العالم كلفة كي يخاطب بها المقل الانساني، ومن أهم مؤلفاته :

<sup>(1)</sup> Treatise on principles of Human Knowledge, London, 1710.

<sup>(2)</sup> Three Dialogues Between Hyllas and philonous, London 1913.

<sup>(3)</sup> Marcel; G. Etre et Avoir. P. 290.

تتدفق من الحاضر إلى الماضى وإلى المستقبل فى الوقت نفسه. على هذا النحو يكون الموجود قد عاش وجوده بطريقة حقة، أو يصبح الموجود موجودا حقا، وذلك على خلاف انسان الحشد .. إنسان التجمعات الكبيرة، الذى يفقد حربته، و المتسم بعدم القدرة على الاختيار، إن انسان الحشد لا يستطيع أن يواجه حاضره .. ولا أن يتصل بماضيه، ولا أن يبنى مستقبله .

لكن هل يمكننى فعلا أن أجد خلال هذا الارتباط الا بحتيارى معنى لسلسلة المحادثات التي كونت ماضى ؟ يجيب مارسل نعم، إذ أننى أشعر بمسئوليتى الكاملة بخاه ما قمت به من أفعال كونت ذلك الماضى، فهذه الأفعال هى أفعال قمت بها فعلا، وأنا أحدثتها، على نحو ما حدثت عليه، بحيث أننى لم أقرها، فكأننى لا أقر ذاتى .. إننى ووجودى الشخصى وجودا واحدا متصل، فإذا قبلت بعض أفعالى على إنها حقة، ولم أقر أفعالى الابحرى لأنها ليست كذلك، أصبحت ذاتى وغير ذاتى في نفس الوقت، أو – والمعنى واحد – لحطمت وجودى وقسمت حياته، فى خير قابل لأن ينفصم عراه(١).

ورغم إننى أقر ماضى، فيجب أن آدرك أن ذلك الماضى يعتمد على .. أنه يتخذ معناه من وحاضرى، كما يجسده معيرى. إننى حينما أؤكد ماضى، وأواجه حاضرى، أكون منغمسا فى تخطيط مستقبلى، وعلى هذا النحو فإن وفائى للماضى، ومواجهتى للحاضر، يمنحانى نظرة خلاقة بالنسبة إلى المستقبل، وحين أخلق مستقبلى، وأخططه، وأبنيه، من نقطة فى الحاضر لها صلة بالماضى فإننى أؤكد هذا المستقبل بكل ما فيه من احتمالات، وبكل ما يتطلبه من إحساس متدفق بالمسئولية.

وبهذه الطريقة ينتصر الأمل، وينتصر الوفاء على الزمان دون إنكاره، إنهما يؤسسان ويحققان «الدوام الانطولوجي لحياتي» (٢) .

<sup>(1)</sup> Rienhardt; K.: The Existentialist Revolt, P.211.

<sup>(2)</sup> Marcel; G. Etre et Avoir, P. 138.

وبفضل تلك الابعاد الزمانية الثلاثة لفعل الارتباط الحر أو الاختيارى أوجه حياتى، التى لن تكون ثمتئذ، وبفضل اتصاليتها تلك، مجرد تعاقب زمانى وحسب. إن التعرف على مصيرى الفردى ليس خضوعا أعمى لدبالكتيك التاريخ إنه ارتباط حر مفعم بالتقييم والاختيار. وأنا حينما اختار، فإننى استرشد بضياء، رغم أنه يتجاوزنى، إلا إنه يكون وثيق الحضور في أكثر من حضورى في ذاتى .. إنه ضياء يتجاوز الزمان، ويعلو على التاريخ، لكنه يحقق لوجودى الزمانى والتاريخي اتصالا أحياه، وتوجيها أعيشه. إنني أقتبس من شعاعه ايضاحات جزئية تنير الظلمة التي تصاحبني في كل خطوة من خطواتي. ومن ثم اقبل بتواضع، لكنه حر، موقفي الجزئي المحدود، متجسدا في عينيتي التي مخمل كل الوفاء للغاية الإلهية الخلاقة.

وحينما أقبل موقفى الانسانى بحرية، وحينما تصبح حياتى متجسده بوفاء مع اختيارى كشخص إنسانى، فإن كل فعل من أفعالى يتكامل تكاملا عضويا فى وكلية هى كلية وجودى، وخلال وجودى ككل أطلب حريتى الحقة وموقفى الكامل. إن رفض ذلك كله يؤدى إلى فقدان الحرية، وطمس الشخصية. إن الحرية الحقة تكشف عن نفسها خلال الاختيار، وتحقق ذاتها فى الارتباط، وأعلى صورة من صور الارتباط تتمثل فى فعل الايمان.

وفى حين أن إنسان سارتر قد القى به القاء فى عالم عدائى، يبقى فيه وحيدا مع تدابيره ومشروعاته، فإن إنسان مارسل المتجسد فى عالم متجسد، لا يترك وحيدا كى يحقق مصيره فى عزلة مطلقة .. إن رحلة انسان مارسل عبر الزمان والتاريخ نضاء «بقيم معينة» ليست من صنعة، لكنها متجسدة بداتها فى الوجود. يقول مارسل «لاتصان القيم قبط الا إذا كان الوجود الذى أحياه مصاناً كسر أشارك

فيه (١) وفي حين إننا نجد أن الاختيار الإنساني عند سارتر هو الذي يخلق القيم، نجد القيم عند مارسل وهي تقود الاختيار وتوجهه، لكنه يشترط أن تكون القيم متجددة في الذات الإنسانية باعتبارها منتسبة للوجود - في - العالم إلا أن القيمة تكون هي أساس الاختيار على الرغم من إنها لا تحتم الاختيار، إذ يمكن للإنسان أن ينفى القيمة من أجل العبث، لكن مثل ذلك النفى يعد بمثابة خيانة ذاتية للحية الانسانية.

إن سر «التجسد» يبدو بأوضح صوره في بجسد المسيح، ففي مثل هذا التجسد يحقق الانسان طموحين عظيمين: اشتياقه للوجود الانساني الحق، وحبه للوجود الالهي الحق. إن المسيح في طبيعته الإنسانية، اشبع الحاجة إلى التجسد بالمقياس الإنساني الأقصى، وهو في طبيعته الألهية يدعوني الى مجاوز الأبعاد الزمانية بحركة متسامية .. حركة تتجه إلى تحقيق كل الطموحات الإنسانية في انجاه عمودى. فإذا ما بجاوزنا عن وجودنا الانساني الزماني، وتسامينا عليه، فإننا نتجه بواسطة مجسد المسيح عظيم .

### د - العفكير الأول والتفكير الغاني

محدث مارسل أثناء بحثه عن مدخل عينى جديد لسر الوجود عن نوعين مختلفين من التفكير (٢): والتفكير الأول، وهو ما يتعلق بالبحث العلمى وبأى مسألة موضوعية، ووالتفكير الثانى، وهو التفكير الفلسفى الذى يعلو على الأبحاث العلمية والموضوعية ويتجاوزها.

إن النوع الأول من التفكير ينبع من خبرات إنسانية محددة بإطار الرؤية البصرية

<sup>1 -</sup> Marcel; G. Apercus sur la liberte, La Nef, No. 19, 1946; P. 73.

<sup>2 -</sup> Marcel; G. Position et Approches Concretes du Mystere ontologique paris : Descalee de Brower, 1933, passim.

والملك Voir et Avoir وتختفي الذات الوجودية المفردة في هاتين المقولتين، وذلك حينما مخولها إلى موضوع أو تفصلها عن الوجود الحق، «التفكير الأول، تفكير علمي موضوعي، يعتمد على التجربة والملاحظة، ويضع فروضا يتحقق من صدقها بطرق بجريبية، ويصبح الفرض الذى ثبت صحته أمام جميع التجارب قانونا علميا، ومن بجمعات هذه القوانين تنتج النظرية العلمية (١) لكن على الرغم من أن المعرفة من هذا النوع تتصف بالصدق، إلا إنها محدودة بدائرة و الرؤية والملك، : الرؤية لأنها تعتمد على الاحساس البصرى في الأعم الأغلب من الحالات، والملك لإنها تعتمد على التكنولوجيا. إن تلك المعرفة لا ترجع إلى الفرد الموجود، بقدر ما ترجع الم والفكر بوجه عام، الفكر الجمعي اللاشخصي لإنسان الحشد أو التجمعات. إن مثل تلك المعرفة تعلى من قدر وإلانسان التكنيكي، وإنسان الشارع، والرجل العام، لكنها تؤدى الى وأد الحرية، وقتل الأصالة، وإهدار الوجود الفردى المشخص. وما أبعد والتفكير الثاني، عن هذا .. إنه تفكير فلسفي أو إن شئت ميتافيزيقي لا يعبأ بإنسان التصنيع أو التقنية، ولا يقيم كبير وزن لبطلان الحشود أو زيف التجمعات(٢) يقول مارسل وإن عظمة كيركجارد ونيتشه تبدت بصورة واضحة في تمسكها الصميمي بواقع الحياة الباطنية لأشخاص عينيين، وفي ابتعادهما عن(الفكر بوجه عام) . إن الفيلسوف الذي يستحق هذا الشرف، لم ولا ولن يكون هو رجل الحشد أو العامة أو إنسان المقابلات و المؤتمرات .. إنما هو رجل الباطن والذاتية والاختيار العيني الصحيح) (٢).

ا - لمعرفة أكبر بمناهج البحث العلمى فى العلوم الطبيعية والرياضية يمكن للقارئ الرجوع إلى
 كتاب المؤلف: المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الطبيعية الرياضية ، دار الجامعات المصرية - الاسكندرية ١٩٧٧ .

<sup>2 -</sup> Marcel; G.: Etre et Avoir, P. 182.

<sup>3 -</sup> Marcel; G.: Regard en Arriere, op. cit. P.315.

أما ١١ لتفكير الثاني، فإنه وان كان يرتكز على «التفكير الأول» إلا أنه يتجاوزه كما تتجاوز الفلسفة العلم والتكنيك. إنه يهتم في المقام الأول بالواقعة المتأصلة في أعماق الوجود الفردي، ومن ثم لا يعبأ بمجرد النظر إلى الوقائع من خارج، وفي حين أن والتفكير الأول، يدرس والمشكلة، فإن والتفكير الثاني، يدرس والسر، : فالفلسفة أو والتفكير الثاني، لا تكون فلسفة بالمعنى الحقيقي إلا بقدر ما نفضى إلى وسر، الوجود، وربما كانت هي قبل كل شيء معنى السر، وهي في هذا تتميز عن العلوم التي لا تعرف سوى مشكلات. ولقد ألح همارسل، كثيرا على التفرقة التي ينسخي أن نلاحظها بين المشكلة والسر، فسهسو يقسول ايسدو أن ثمة اختلافاجوهريا بين المشكلة والسر، وهو أن المشكلة شيع أصادفه وأجده قائمًا بأكمله أماميdevant moi ، ولكنني أستطيع بهذا نفسه أن أحاصره وأخضعه، بينما السد شرو اشتبك فيه أنا نفسى، وبالتالي لا يمكن التفكير فيه إلا بوصفه مجالًا تفقد فيه التفرقة بين ما هو في نفسي L'en moiوما هو أمام Le devant moi دلالتها وقيمتها الأصلية، (١) والخطأ الرئيسي في الفلسفة وهي هناه التفكير الثاني، عند مارسل ينحصر في إنها تنزل السر إلى مرتبة المشكلة، أو إلى موضوعية بحتة على زعم أنها تخصل بذلك على وضوح أكمل : وما هناك من مفارقة في الحقيقة ، وفي كل ماهو واقع سواء كان واقعي أنا أو واقع العالم، هو أنه على العكس من ذلك لايكون متصورا لنا إلا من حيث هو سر، إلى درجة أنه - كما يضيف مارسل - بغير السر تصبح الحياة غير صالحة لان نتنفسها) (٢).

إن «التفكير الثاني» الذي هو فلسفى، يتجاوز عند مارسل كل معرفة موضوعية، وكل نزعة علمية، لكن هذا التجاوز يحمل معنى يختلف تماما عن

<sup>1 -</sup> Marcel; G.: Etre et Avoir, P. 145.

<sup>2 -</sup> Marcel; G.: Du Refus a l'invocation, p. 27.

معنى السلب في الديالكتيك الهيجلي، كما يختلف عن معنى العدم عند سارتر. أما هيجل (ألم) فلقد قدم لنا جدلا ثلاثي الحركات (() إذ و أن كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل) (() كما أنه ربط ديالكتيكه بالثلاثية) (() ويتكون الجدل الهيجلي من الفكرة Thesis والنقيض Antithesis والمركب منهما يسلب الفكرة والنقيض معا.

وعلى هذا النحو يؤسس الجدل الهيجلي بناءا منعاتيا جديدا لكنه لا يؤسس واقعا جديدا. أما العدم عند سارتر فهو أصل السلب وأساسه، لكن من أين يأتي

(\*) جورج فيلهلم فريدريك هيجل (١٨٣٠-١٨٧٠) فيلسوف المانيا العظيم قدم لنا فلسفة مثانية مطلقة، كما اعطانا نسقا مثانيا أكثر معقولية وفهما (انظر -Wright, Ahistory of mod اكتر معقولية وفهما وانظر والصعوبة الكاملتين وفغلسفة ern philosophy, P. 316 Russell, B. Ahistory of Western philoso انظر الكاملة، انظر P. 757 ويضيف وسل أن هيجل و أصعب فيلسوف على الفهم من بين عظماء الفلاسفة ) P. 757 ويضيف وسل أن هيجل و أصعب فيلسوف على الفهم من بين عظماء الفلاسفة ) (انظر عيجل، مركزة، ومدققة ومتقنة، ومثقلة بالمني، ونادوا ما يقول ما يعنيه أو يعني ما يبدو أنه يقول (انظر : ايكن عصر الايديولوجيا، ترجمة فؤاد زكريا ص

- A. Phenomenology of Mind; translated by J.B.Baillie.
- B. Science of logic, translated by johnston and struthers.
- C. Philosophy of Right, translated by S.W. Dyde.
- D. Philosophy of Religion, translated by epeirs and sanderson.
- E. philosophy of fine Art, translated by F.P.B. Osmaston .
- F. Philosophy of History, translated by J. Sibree .
- 1 Russell, B. Ahistory of western philosoply, London 1947, P.758.
- 2 Encyclopaedia Britinnica, Vol. 11. P. 382.
- 3 Findlay; J.N. Hegel, Are-Examination, London 1963, P. 63.
- 4 Russell, B. A history of western philosophy. P. 759.

العدم ؟ نلاحظ أولا أن العدم لا يعدم نفسه » لأنه لكى يعدم نفسه يجب أن يكون موجودا، والوجود هو وحده الذى يستطيع أن يعدم نفسه: والعدم «معدوم» وعن طريق الوجود تسلسل العدم إلى الأشياء، فالعدم لايمكن أن ينبثق إلا على «مهاد من الوجود» (۱) ونلاحظ ثانيا أن الفعل الصحيح «للوجود من أجل ذاته» سلب يقضى على الحرية ويتسم بعبثية قصوى تكشف عن نفسها في حركة عاطفية عمياء. أما السلب عند مارسل-فهو على العكس من هذا وذاك-يمثل جهد الفكر الانساني في العلو على التحديدات والذهاب إلى ما ورائه في دائرة الوجود. (۲).

أدعى مارسل أن كل مشكلة من مشاكل المعرفة (وهى موضوعات التفكير الأولى) تقع في تراجع أو ارتداد لا ينتهى، وما نصل إليه في النهاية يكون مفترضا في البداية. فحين نحاول الوصول الى توكيد اللات نبدأ بافتراض أن اللات موجودة و مؤكدة. وهذا يؤدى إلى لا معرفة، أو تخطيم المعرفة للاتها إذا نظرنا إليها كمشكلة. لكن كيف نتحاشى ذلك ? يجيب مارسل وإن تخاشى ذلك لا يتم إلا إذا حولنا أى مسألة من صورتها كمشكلة إلى صورة (ما بعد المشكلة أو ما فوقها) فحينئذ تتحول المشكلة إلى دائرة أسمى لا ينفصل فيها الفكر عن الوجود، وإنما يتحدان في وحدة أعلى .. فلكى تصل إلى ما بعد المشكلة وفوقها يعنى أنك تفكر في أولوية وتفوق الوجود في علاقته بالمعرفة وأن تدرك أن المعرفة مغلفة بالوجود». (٣)

وبهذا المعنى تكون مسائل الوجود والحربة والحب ووحدة النفس والجسد أسرار يدرسها «التفكير الثاني» أى الفلسفة، وتتجاوز مشاكل العلم وتعلو عليه. إن

<sup>1 -</sup> Sartre, J. P. L'etre et le neant Essai d,ontologie phenomenologique. Paris Gallimard 1943, P. 54.

<sup>2 -</sup> Rienhardt; K, The Existentialist Revolt, P. 214.

<sup>3 -</sup> Marcel, G. position et Approches concretes du Mystere ontologique, P. 264.

مثل هذه االمسائل التي هي «أسرار» تتصل بي وتغلفني، وأنا مغلف بها – ليس ثمة ما يسمى و بمشكلة الوجود» ولكن الصحيح هو أن هناك وسر الوجود» أو والسر الانطولوجي» وقل مثل ذلك على مسائل الحرية والحب واتحاد النفس بالبدن وغيرها. ولكن إذا كان كل شئ وفوق المشكلة ومابعدها ندعوه بأنه وسر» ألا يمكن حينقذ أن نعود إلى الفكرة الكيركجاردية (أعن القفزة Leap في الجهول أو الهاوية لكي نعرف السر وندركه، إن مارسل يرفض هذا تماما فالأمر عنده ليس أمرا الستمولوجيا وحسب، لكنه أمر انطولوجي في الصميم .

يبقى ذلك في صميم التفكير، عنصر غامض، يرجع غموضه إلى ذلك السر

<sup>(\*)</sup> سورين كيركجاردS.Kierkegaad الماسكية المناسكية المناسكية المناسكية المناسكية الأصل ويعتبر المؤسس الأول للوجودية المسيحية، ذهب في نقطتا قيد البحث إلى أن ثمة مدارج ثلاثة يمر بها الانسان : المدرج الحسي، ثم المدرج الاخلاقي، وأخيرا المدرج النيني. وينما يتم الانتقال من المدرج الحسي إلى المدرج الاخلاقي بصورة تلقائية تمثل تطور الانسان، ثجد أن الانتقال من المدرج الاخلاقي الى المدرج الديني لا يتم الا بقفزة في الهاوية، أو قفزة في الجهول، وتلك المقفزة تدفعنا اليها قوة حاطفية حارة، ونلتمس من ورائها أن نكون بين يدى الله، وأن تؤمن به لمزيد من التفاصيل يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا سورين كيركجارد : مؤسس الوجودية المبيحية ، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الثانية ۱۹۸۰) ونظر ايضا لكيركجارد :

<sup>1 -</sup> The concept of Dread, translated by W. Lowrie, princeton university press 1944.

<sup>2 -</sup> Concluding unscientific postscript, translated by W. Lowrie, princeton university press 1941.

<sup>3 -</sup> Either/or. Afragment of life; translated by W. Lowrie and M. swenson 1944.

<sup>4 -</sup> Fear and Trembling; translated by W. Lowrie, princeton university press 1941.

 <sup>5 -</sup> Philosophical fragments; translated by D. swenson, oxford University press 1936.

الذى يتعلق بالطريقة التي يشارك بها التفكير في الوجود. لكن هذا العنصر السرى، يمكن تعقله، رغم غموضه، نعم نحن لا نعرف السر بنفس طريقة معرفتنا للمشكلة أو الموضوعات العلمية، لكن هذا لا يعني أننا لا نعرف شيئا عنه، ذلك لأن كون الوجود مصاحبا للفكر مصاحبة لافكاك منها في كل أحواله الديالكتيكية وفإن التفكير الفلسفي، أي «التفكير الثاني، يكشف الفكر الأصيل في علاقته العميقة بالوجود، أو يميط اللثام عن المعرفة المؤسسة على الوجود والمغلفة به، وفي هذا الكشف يجد الفكر ذاته من حيث هو في مكانه الحق أي في الوجود.(١)

إن السر الذى يتجاوز المشكلة العلمية والمنطقية ويقوم فوقها أو بعدها حقيقي، وذلك رغم إننا لا نستطيع أن نبرهن على صحته منطقيا أو بالتجربة العلمية .. إنه يتجاوز الفكر الموضوعي والواعي الامبيريقي، ومن ثم قد يساء الحكم عليه، أو تشوه صورته، أو يرفض تماما، ومع ذلك يمكن أن نقرر بأن هذا السر يستمد قوته من الحرية الإنسانية. يقول مارسل إن «التفكير الثاني» أو التفكير الفلسفي يعمل فقط يفضل الحرية، ومن أجلها .. ومن ثم فإن القسر أو الارغام لا يتوافق هنا مع أى معنى ممكن في هذا الجال .. أستطيع أن أختار العبث بحريتي، لأنني قد أقنع نفسى بسهولة أنه ليس كذلك، أو لأننى قد أفضل العبث، لأنه بالضبط كذلك» (٢).

نعم أن التعرف على ما هو متجاوز للمشكلة وبعدها فعل حو، لكن مواجهتى للسر، يمكن أن تخبله إلى مجرد مشكلة، وذلك إذا أردت هذا عن حرية واختيار. وهذا يعنى أذنى أكون حرا في أن أتناول هذا السر «بتفكير أول» أى تفكير منطقى وعلمي، أو أن أرتبط بعمق بندائه .

<sup>1 -</sup> Reinhardt; The existentialist Revolt, P. 215.

<sup>2 -</sup> Marcel; G.: Du Refus a l'invocation; P. 35.

إن الذات الحقة ذات حرة و تعلن بقوة فريدة إثبات ذاتها أو نفيها، وتعتمد إما على تأكيد الوجود ومن ثم غلق على تأكيد الوجود ومن ثم غلق ذاتها دونه. وفي هذا الاشكال تقوم الماهية الأساسية للحربة الانسانية(١).

و من منطلق هذه الحرية تأخد المعرفة الموضوعية مكانها، لكن كصورة أولية «للجدل الصاعد»، لكن مثل تلك المعرفة إذا أريد لها أن تكون حقة، فيجب أن تتجاوز نفسها ، ومن ثم تفتح الطريق أمام السر الانطولوجي .

## هـ - السر الانطولوجي

رأى جابرييل مارسل أن والوجود هو المجال المحدد للميتافيزيقا، (٢)، وأن العالم ويضرب بجذوره في الوجود، (٢) وأن مجرد الإمتناع عن معالجة مسألة الوجود أمر لا سبيل إلى التمسك به. (٤) وعن هذا مخدثنا بجربتنا المباشرة الواضحة كل الوضوح، أو مخدثنا خبراتنا الذاتية، وذلك حينما يفرضان على ما ينطوى عليه وجودى، من وضوح وبداهة L, evidence de mon xister ومن أسبقية على التصورات جميعا، والوجود ووأقصد به وجودى أنا، الذى هو الشئ المباشر الذى أعيشه في داخل نفسى، والذى هو الحقيقة الوجودية لا المنطقية يجب أن يفوق والكوجيتو، الديكارتي، وإذا لم يكن الوجود في المبدأ، فإنه لن يكون في أى مكان، إذ أن كل محاولة للإنتقال إلى الوجود ليست إلا وهما وخداعاً (٥).

ويذهب مارسل وهو بصدد تناول مسألة الوجود أنه لايمكن إدراك الكل إلا

<sup>1 -</sup> Marcel, G.: Etre et Avoir, P. 174.

<sup>2 -</sup> Marcel, G.: Du Refus a l'invocation, p. 30.

<sup>3 -</sup> Ibid, P. 109.

<sup>4 -</sup> Marcel, G.: Etre et Avoir, P. 168.

<sup>5 -</sup> Ibid, P. 40.

بالتعمق في الجزئي، وأنه «كلما تعرفنا على الوجود الفردى، بما هو كذلك، كان أكثر توجها، وكأننا مسوقون - نحو إدراك الوجود بما هو وجود (١) .

وحين يقول القديس توما الاكوپنى و أن الفرد شئ لا سبيل إلى التعبير عنه . فإنه لا يفعل أكثر من أن يؤكد بطريقته الخاصة هذه الحقيقة عن السر الانطولوجى التي يمكن أن نعبر عنها بقولنا: إن الوجود (وأعنى به الوجود الفردى) هو ما لا ينضب L'inexhaustible ، وأن وكل وجود فردى، باعتباره وجودا مغلقا وكذلك باعتباره لا متناهيا، وهو إنما رمز أو تعبير عن السر الانطولوجي و (٢).

وعلى ذلك فنحن ندرك الوجود في التجارب الوجودية، ونشعر به في حقيقته المعينية المباشرة في خبراتنا الذاتية، وها هنا يكون الفعل والفكر شيئا واحدا؛ بمعنى أن الفكر لا يكون ويكون الكوجيتو وأنا أفكر، و و أنا موجود، شيئا واحدا، بمعنى أن الفكر لا يكون إلا تعبيرا عن الحقيقة الانطولوجية، ولا يكون الكلى إلا داخل الفردى، ومع ذلك فلكى نتعرض لسر الوجود، هناك تجارب ذات ميزة خاصة تهيئ أنواعا من الدنو والاقتراب أكثر مخديدا ووضوحا، وأشد اتصالا بالمعطيات الروحية وهى الوفاء والأمل والحب .. لكن هذا الدنو وذاك الاقتراب لايتمان بطريقة نظرية، لكن بطريقة شعورية ايجابية. كما أن هذا التحديد والوضوح وذاك الاتصال يسمح لنا بأن نتبين بأن في الانسان ودواما انطولوجيا معينا Cetain Permanent ontologique .. دوام يتضمن أو يقتضى تاريخا، وليس دواما جامدا صوريا كذلك الذي يتسم به ما هو مجرد أمر صحيح أو قانون .(٢)

إن الفلسفة عند مارسل لا يمكن أن تكون فلسفة بالمعنى الدقيق والحقيقى إلا بقدر ما تفضى إلى سر الوجود، وربما كانت هى قبل كل شئ معنى السر، وهى فى هذا تتميز عن العلوم التي لا تعرف سوى مشكلات .

<sup>1 -</sup> Marcel, G.: Du Refus a l'invocation, p. 193.

<sup>2 -</sup> Marcel, G.: Etre et Avoir, P. 173.

<sup>3 -</sup> Ibid. P. 173.

إقترح مارسل مدخلا عينيا جديدا للسر الانطولوجي ولنا أن نسأل هنا ما هو هذا المدخل وما هي طبيعته ؟ لقد تبين لمارسل أنه لما كانت المعرفة الموضوعية للوجود غير ممكنة، فإن المعرفة التي تتعلق بالسر الانطولوجي يجب أن تكون من نوع مختلف . لقد قرر مارسل بعد أن قبل منهج اللاهوت وهو منهج سلبي أن هذه المعرفة يجب أن تكون أولا سلبية، أي أن تنفي أكثر مما تثبت، وذلك حتى يمكن تخيل الوجود في تكامله المتجاوز أو المتسامي. والواقع أن السر الوجودي لما كان يتضمن كلا من التاريخ والابدية، فلا يمكن طبقا لهذا أن يوصف فينومينولوجيا، ولا أن يدرس سيكولوجيا، إنه ليس منبع الرغبة، ولا موضع نقاش، ولا موضع برهان، إن كل ما تريد المحمولات السلبية العديدة أن تؤكده هم أن الوجود أعظم من أي موضوع، وأكثر من أي فكرة ... هو أكثر وأعظم لأنه حاضر في عينيه ممتلقة لاتنفد .. وإذا كان نفي النفي اثبات، فإن قوة الوجود الاثباتية توجد في نفي كل نفي. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية يرى مارسل إن على هذا المدخل العيني للسر الانطولوجي أن يضع في اعتباره أنه على الرغم من أن الوجود لا ينضب أو ينفد أو يستهلك، إلا إننا يمكن أن نواجهه بالموجودات، وحينئذ بيدو هذا المدخل وكأنه يهتم أساسا بالوجود الشخصي الواقعي لا الوجود الكلي أو الوجود بالمعنى العام أو الوجود المجرد ووكلما كان الوجود شخصياً كلما كان واقعياً، وبإختصار إن ما نعرفه على نحو واضح هو الوجود الفردي من حيث هو فردى، وكل ما نريد أن نبحثه هو الوجود بهذا المعنى، (١) وهكذا يتم إثراء العينية الوجودية بما أسماه مارسل بمقولة (المواجهة)، تلك المقولة التي تمنح الموجود في المواجهة ملاء آانطولوجيا خصباً.

لكن هل يمكن أن نقبول عن هذا الواقع الذى نصرفه على أنه سر، بأنه

<sup>(1)</sup> Marcel, G.: Du Refus a l'invocation, P. 192.

موضوع للحدس INTUITION مادام أن الادراك الحسى والعقلي غير مقبولين معاً في انطولوجيا وميتافيزيقا مارسل؟ بيدو أننا لابد أن نقرر هذا، وإلا فكيف يمكن أن ندرك السر أو أن نشعر به ؟ ولكن يجب أن نحدد بدقة أن هذا والحدس، ليس لنا ولا يمكن أنه يعطى في بساطة من حيث هو كذلك. والواقع أنه كلما كان الحدس مركزياً، فإنه يحتل اعماق الوجود الذي ينيره أكثر فأكثر، وكان أقل قابلية على الرجوع الى ذاته والاحاطة بها، فهو ليس - أن شعناً الدقة - مملوكاً Possedee والحقيقة أنه من الافضل أن نقول أننا هنا يصدد تعيين تقوم عليه حركة الفكر كلها، حتى الفكر النظرى، وإن كنا لا نستطيع الاقتراب منه على الاطلاق إلا بنوع من التحول أو والتفكير الثاني، الذي يتجاوز الادراك الحسي والمشكلة العلمية والمنطقية ويعلو عليهما. ويرى مارسل أن مثل هذا والتفكير الثاني، يتميز بأنه يقضى بنا إلى سؤال أنفسنا «على أساس أى أصل كانت خطوات (التفكير الاول) ممكنة، ذلك التفكير الاول الذي كان يسلم بما هو أنطولوجي دون أن يعرفه (١) غير أن هذا التصور يؤدى بنا الى أولوية الوجود بالنسبة الى المعرفة، والى إقامة الانطولوجيا على هذه القضية الواضحة وهي أن الوجود لا يؤكد، ولكنه يؤكد نفسه (٢) Letre n'est pas affirme, mais S' affirme وهذه القضية الواضحة هي الواقعة التي بجد على هذا النحو أقوى ما يدعمها في الشعور الغامض بمشاركتنا في الوجود.

والانطولوجيا التى تتجه هذا الانجاه تلتقى طبعاً بكشف ما وليس من شك أنها لا تستطيع وكالتفكير الاول، أن تفترضه مقدماً، ولا أن تدمجه فى نفسها بوصفه ملكاً خاصاً يستدعيه نمو المستقبل، ولا حتى أن تفهمه علمياً أو عقلياً، بيد أنها تستطيع إلى حد ما أن تيسر استقباله، والتهيؤ لقبوله. ومع ذلك فعلينا أن نضع فى اعتبارنا أن الانطولوجيا لا يمكن أن تنمو إلا فى قلب موقف معين يغذيها (٢٠).

<sup>(1)</sup> Marcel, G: Position et Approches concretes du Mystere ontologique, P. 275.

<sup>(2)</sup> Ibid: P. 276.

<sup>(</sup>٣) ربيس جوليفيه : المناهب الوجودية، ص ٢٩٢.

ولنا أن نتساءل الآن : من أين يأتي سر الوجود الذي يكون إدراكه الحسى الصورة الاولى والشرط الضرورى للروح الميتافيزيقية ؟ إن أعم سبب نستطيع أن نقدمه هو أن الوجود يخفي حضوراً ما : ففي شع يظهر على أنه ذاتية Subjectivite يمكن أن يتحول الى الموضوعية - وهذا هو المنهج المتبع في حل المشكلة حيث يكون المعطى عما يمكن استنفاده بالتحليل أو بالطريق التجريبي -يجعل السر يختفي، ويدير ظهره لما في الفلسفة من شع خاص بها، بأن ينقل البحث إلى مستوى المعرفة العلمية، وهو مستوى خارجي في جوهره. يقول مارسل إن الوجود يصبح حضوراً بالنسبة لي في العلاقات غير القابلة للإحالة الموضوعية والتي دائماً تعتمد على السر. فأنا الذي أسائل نفسي غن الوجود. والحب والصداقة يكشفان لي عن وجود الغير بأن يجعلا منه حضوراً بالنسبة لي في نفس الوقت الذي أكون فيه حضوراً بالنسبة اليه. كتب مارسل في (يومياته المتافيزيقية) يوم ٢٣ اغسطس عام ١٩١٨ قائلاً والتقيت برجل مجهول في القطار، وتخدلت معه عن الجوء وأخبار الحرب، ولكن رغم مخاطبتي له، فإنه لازال بالنسبة لي (شخصاً ما) أو (هذا الرجل هناك) فهو في المقام الاول (فلان) وقليلاً أعرف بعضاً من تاريخ حياته .. وبدى الأمر كما لو أنه يملأ استبياناً .. لكن الشئ الملاحظ هو : أنه بالقدر الذي يكون هذا الرجل خارجياً بالنسبة لي، أكون أنا خارجي بالنسبة لذاتي ... إني احب القلم الذي يمنع كلماتي على قطعة من الورق .. أو آلة التسجيل التي تسجل صوتي .. إن حدوث رابطة بيني وبين الآخرين أمر ممكن، وذلك حينما اكتشف أن بيني وبينهم خبرات مشتركة : زيارة نفس المكان - التعرض لنفس الخطر - قراءة أحد الكتب .. إلخ. ومن ثم فإن وحدة تؤلف بيني وبينهم نسميها (نحن) و (نحن) هذه مجملني أكف عن ترديد (هو) وإنما قول (أنت)(١) حيث وتشير (أنت) إلى اتصال الواحد بالآخر، وتكوين وحدة

<sup>(1)</sup> Macel, G.: Journal Metaphysique, P.P. 145 - 146.

حيوية بينى وبينه» (١) وفي نفس اللحظة التي نؤسس فيها الاتصال الحق بين أنفسنا ، ننتقل من عالم الى آخر ... من عالم «المشكلة» الى عالم «السر».

إن «الأنت» الذي تم اكتشافه، هو حضور مباشر، بمعنى أنه ليس واقعة فيزيقية يمكن القبض عليها والتحقق من صدقها، بالتجربة العلمية، كما أنه ليس فكرة تفرض نفسها على العقل .. إنه – كما قلنا حضور مباشر، و «الانت الاعظم» هو الله. لكن وجه الاشكال يتمثل هنا في أن هذا «الانت» لما كان لا يخضع للادراك الحسى ولا للتعلل العقلى، فإنه كثيراً ما ينسى أو يساء الحكم عليه أو يندثر أو يوضع دائماً موضع سؤال. والواقع أن الاستجابة لنداء الوجود فعل حر، يعبر عن الوفاء والأمل والحب، أما رفض الاستجابة، فرغم أنها فعل حر أيضاً، فهى خيانة للوجود.

إن مارسل يدعونا الى الإيمان، إذ فى الايمان أحصل على نوع من الكشف المتعلق بالله، الذى يصبح بالنسبة لى وشخصاً و وحضرة و وأنت هو والأنت المطلق ... ولكن حتى من هذا الجانب القريب من الإيمان حيث تكتسب حضرة الإله حقيقة وقوة لا نظير لهما، فإن الوجود - أيا كان - لا يكاد يدرك من الداخل، إلا أنه لا يكف عن أن يقدم للفيلسوف ذلك السر المتعدد لوجوده وديمومته وتركيبه، وتكيفه مع بقية العالم، ونمائيته الأخيرة .. وهذا السر ذو المظاهر الجديدة دائماً، هو سر وحضوره يضم فيه عقلنا، وفي الوقت نفسه قلبنا الحياة والحب، كما أنه نداء لحضوره الخاص، ذلك أنه لا يوجد وانت إلا بالنسبة لوأنا العرف و كل حضور هو بالضرورة وجه إزاء وجه، كأنه اغنية العداقة. وهكذا نرى إلى أى حد يكون من الحق أن الميتافيزيقا تفضى الى التصوف، وأنها حضور مباشر.

<sup>(1)-</sup>Marcel, G.: Du Refus á L'invocabon, P. 49.

## و – المشاركة من حيث هي سر

ذهب مارسل إلى أن الفلسفات المثالية تقع في وهم وضلال حين ترى أن الذات لا تكون واقعاً. إنها ليست نقطة بداية بقدر ما تكون نتيجة.(١) فلقد رأى مارسل - على عكس تلك الفلسفات المثالية - إن نقطة البداية تتمثل في الانسان الواقعي المشخص من حيث «أنه موجود يجد نفسه متحداً بجسد، (٢) وحين أقول (أنا أوجد) فإنني لا أشير إلى (الكوجينو الديكارتي) لكني أشير الى (وجود متجسد) أى الى جسدى المرتبط بنفسى والذى ولا يمكن أن أقول عنه أنه نفسى ، أو ليس نفسي، أو أنه موضوع لنفسي، (٢٦) إن ما يوجد بين نفسي وجسمي ليس انفصالاً، وليس انصهاراً أو امتزاجاً، وليس - لكي نتحدث بدقة - علاقة .. إن ما يوجد ليس إلا مشاركة. إن نفس الشيع ينطبق على الرابطة التي مجمعني بالعالم، وبالآخرين، وبالله .. إنها نفس المشاركة ., نفس الطابع السرى .. الذي يوجد بين نفسي وجسدى (1). إن المشاركة عند مارسل وثام ووفاق. ويتبدى هذا الوثام وذاك الوفاق في واقع (ذاتي) كموجود متجسد، وواقع (أنت) وواقع (الغير) وواقع (الأنت المطلق، وهذا يتضمن - من ما يتضمنه - إن اللهَّ أو الانت المطلق ليس موضوعاً يواثمني ويواثم العالم، فالإله الحق إله «شخصي» لا يمكن أن يكون «هو Iui» لانه، يوجد امامي كحضور مطلق في فعل العبادة، أو كحضور مشخص ... أحضره (أنا) كشخص في مواجهة (أنت) أي الله كشخص ايضاً. وأي فكرة أكونها عنه ليست إلا مجرد بجريد أو تعقل لحضوره المطلق هذا، (٥) ويتضمن هذا الوئام أو الوفاق أيضاً أن - إشكال الله يختفي مع إشكال الانخاد بين النفس والجسد ومع أشكال العالم المتجسد، وذلك من خلال المشاركة التي هي سر.

<sup>(1)</sup> Marcel; G: position et Approches, concretes du Mystere, ontologique, P. 296.

<sup>(2)</sup> Marcel, Du Refus a l'invocation, P. 236..

<sup>(3)</sup> Marcel, G.: Etre et Avoir, P. 11.
(4) Reinhard, K.: The Exisentialist Revolt, P. 219.
(5) Marcel, G.: Etre et Avoir, P. 248.

نعم يمكننى أن اعتبر جسدى شيئا امتلكه، أو موضوعا أدركه، لكننى سأشعر حيتئذ باغتراب نفسى عن جسدى، لكن كيف يمكن أن نقضى على مثل هذا الاغتراب؟ إن الحل الذى رآه مارسل هو: ضرورة يخول قأنا امتلك، إلى قأنا - ى، إذ فى اللحظة التى اتجاوز فيها دائرة (الملك Avoir) يتحول جسدى من طاغية إلى عبد. والأمر نفسه ينطبق على رابطتى بالعالم، فكلما اعتبرته شيئا أراقبه من الخارج، وموضوعاً يحكم بالتكنولوجيا انفصل عنه وينفصل عنى، ويتحول فى ناظرى إلى وحش شرير عابث. وقل الشيء نفسه على وفاقى مع الله.

لكن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو: إذا لم نفكر فى الله كد «هو» أى كموضوع، ألا نقع بذلك فى نوع من الذاتية المتطرفة ؟ يجيب مارسل بالنفى، وذلك لأن السر الإلهى عنده يتجاوز الذاتية كما يتجاوز الموضوعية - ويعلو عليهما. يقول مارسل «إذا كان الله (أنت) الذى لأجله أوجد وأحسب حسابه، فمن اليسير أن نتخيل أن الله لا يكون واقعياً بنفس النحو بالنسبة إلى جارى» (١).

والمشاركة ليست واقعة نهائية أو تامة، لأنها ليست إلا دعوى للأراادة لأن تشارك وحسب، وبمعنى آخر إن الموقف الإنساني في توتره الدرامي يبقى دائماً في حياته الأرضية موقفاً للإنسان الجوال Homo viator وفي عالمنا الأرضي الذي نحياه ... عالم الممكنات والامكان ... لاشئ يتصف بالية بين والثبات إلا الموت: موت مشاعرى ... موت حماسي ... موت الوجود اللذي أحبه ... موتي أنا الخاص.

إن الموت يضع أمامى مشكلة، الوجود الزائل، وهى فكرة يرتعد لها إنسان الحشد، وتملأه رعباً وجبناً، وليس ثمة اتناع عقلى، أو جدل فكرى، أو طريقة تستر أو إخفاء، تمكننا من أن مجمل حقيقة الموت ويقينيته موضع غموض أو لبس. وعلى ذلك فإن فكرة الوجود الزائل، تثير عند معتنقيها يأساً مطلقاً، وقلقاً عارماً

<sup>(1)</sup> Marcel, G.: Journal Metaphysique, P. 254.

لكن من أجل الحرية الإنسانية، منحنا القوة للانتصار على هاوية الموت، وذلك بتعرفنا في الموت على دعوى للموجود ... تدعونا لأن نتخطى الموت نفسه ونتجاوزه ... دعوى للحب، يقول مارسل (إذا تخدلنا عن موازنة انطولوجية للموت، فإن الموت لاتعادله الحياة، ولا الحقائق الموضوعية ...، وهذه الموازنة لاتتم إلا باستخدام الحرية التي تتحول إلى حب .. وحينما يحدث الحب وهو الهدية الأنطولوجية الأساسية، يتم بجاوز الموت والعلو عليه ١(١).

ومن ثم فإن (الديالكتيك الوجودي) و (الديالكتيك الصاعد للفكر) يجتمعان هنا أو إن شئت يتشاركان في ساحة الخلاص. إن دعوى الوجود التي تثار من وأنا أوجد، يجاب عليها بـ وأنا اعتقد، . ومع ذلك فالوجود الإنساني كثيراً ما يتعرض للوقوع في شرك، كما أن الحربة الإنسانية كثيراً ما تكتب من المنظور المحدود لأي ملك:: امتلاك جسد ... امتلاك صديق ... امتلاك عقيدة، فحالما يصبح الجسد والصديق والعقيدة ممتلكات، فإنهم يتحولون إلى ملحقات مملوكة: ولقد كتب مارسل عن مصطلح الملك يقول: (إنني لا أعني به ممتلكات مرثيه وحسب ... بل أعنى أيضاً العادات الملقنة : الحسن منها والردئ، والآراء والأحكام المسبقة، والتي بجعلنا لا نستنشق عبير الروح، وباختصار أي شيء يعطل فينا مادعاه الانجيل بحرية أنناء الله» <sup>(٢)</sup> .

لكن ما القول في العزلة أو الانفصال، وهما الطرف النقيض للمشاركة؟ إن مارسل يميز هنا بين حالتين من العزلة أو الانفصال: عزلة القديس، وعزلة الناظر أو المشاهد. أما عزلة القديس وفهي تكون في موطن يغيب عنه أى اهتمام بالعالم

<sup>(</sup>١) انظر في ذلك لمارسل

A. Etre et Avoir, P. 244.

B. Durefusá l'invocation, P. 186.

<sup>(2)</sup> Marcel, G.: Homo Avoir, P. 128.

<sup>(3)</sup> Marcel, G.: Etre et Avoir, P. 25.

الأرضى، ويحضره اهتمام بالغ بالعالم الأعلى .. ومن ثم يكون هذا النوع من العزلة مشاركة بأسمى ما في المشاركة من معنى. أما - عزلة الناظر أو المشاهد، فهى على العكس من ذلك هروب أو فراره (٢٠).

حاول مارسل في تخليله الأخير، أن يبين أن وكل شيء يمكن رده إلى التميز بين الملك والوجود، أى بين ما يمتلكه الفرد وبين ما يكونه ... إن الطغيان الذى يمارسه جسدى على يعتمد إلى حد كبير على إلحاقه كمملوك لى ... إننى اختفى فيما امتلكه والحقه ني .. إن الأمر يبدو وكأن جسدى قد ابتلعنى ... وهذا يمكن أن يقال على كل ما امتلكه ... فكلما عالجت هذه كممتلكات لى، كلما كبتنى والغتنى، لكن الواقع الحى الجديد؛ واقع ما أكونه لا ما أمتلكه،، يختفى فيه المالك والمملوك معا في فعل وجودى خلاق يتجاوز الملك ويعلو عليه (١).

إن الرؤية والملك والموت Levoir, L'avoir, et la mort يتم بجاوزها تماماً في التفكير الخلاق الذي يعجمل الوفاء والطاعة ويتحقق في المشاركة والارتباط بالمطلق وذلك بفضل الإيمان. فلنتوقف هنا قليلاً عند مفهوم الإيمان كما وضعه مارسل.

تخدث مارسل عن الإيمان عام ١٩٣٤ في مقالات له أسماها خواطر عن الإيمان Etre في كتابه والوجود والملك Reflexion sur la foi الإيمان وهو يخاطب فيها أولئك الذين استولى عليهم اليأس من الوصول إلى اعطاء معنى لكلمة ومصير، فاعتقدوا أن الإيمان لايظل بالنسبة لهم أمراً غريباً فحسب؛ بل أمراً متعذر المنال، أو هم قد لايرونه إلا شكلا من أشكال السذاجة والضعف يسرهم أنهم خلو منه. غير أن مارسل يرى أن الإيمان فضيلة، أعنى قوة، وهذا ما يمنع من رده إلى السذاجة التي هي ضعف وعجز. أما أن نجعل من

<sup>(1)</sup> Marcel, G.: Etre et Avoir, P. 239.

الإيمان هروبا، فوهم محض يشيده الخيال، والوقائع تشهد بعكس ذلك. لكن الواقع هو أن موضوع الإيمان ليس من تلك الموضوعات التي يمكن أن نتحقق من صدقها وأن نتحكم فيها، وذلك لأن هذا الموضوع ليس شيئاً خارجياً يفرض وجوده على مستوى الحقيقة الموضوعية، وإنما هو حقيقة أبعد عمقاً في مما أنا عليه بالنسبة لنفسى، فالله أقرب إلى نفسى من نفسى (1).

والإيمان لايمكن إلا أن يكون تسليما، أو هو – بتعبير أدق – لايمكن إلا أن يكون كشفاً. وهو تسليم وإجابة على دعوة صامتة تنادى النفس دون أن ترغمها أى ارضام. ولابد أن «نريد» الإيمان، ذلك «لأن الإيمان ليس بنفسه حركة للنفس، ولا انتقالا إلى حالة أخرى، ولا هو انخطاف، إنه – ولايمكن إلا أن يكون – شهادة مستمرة (٢).

### ز- الفلسفة شهادة خلاقة

ينادى الوجود الإنسان، ويلبى الإنسان النداء بكل طاقته. إن تلبية النداء هذه إما أن تتخذ شكل الإيمان وإما شكل الأمل، وهى دائما ذات طبيعة تتصل «بالشهادة» التى تظهر نفسها فى الأعمال. إن الإنسان «شاهد» و «يحمل الشهادة» وتلك هى ماهيته الأساسية (٢٠).

لكن لنا أن نسأل هنا: ما هي تلك الشهادة؟ يجيب مارسل أنه بدلاً من أن يكون الإنسان مجرد ملاحظ للوقائع والحوادث من الخارج، فإن الشهادة تجعله يتذوق الأشياء باستقبالها في ذاته، وذلك بفضل فعله الشخصى الذى يربطه بالوجود كله. إن مثل هذا الاستقبال الذاتي ليس إلا «انفتاحا وجودياً على العالم وعلى الآخرين، وعلى الله» (4).إلا أن الإنسان كذات حرة يتسم بالقدرة على

<sup>(1)</sup> Marcel, G.: Du Refus á l'invocation, P. 310. (2) Marcel, G.: Etre et Avoir, P. 316.

<sup>(3)</sup> Marcel, G.: Etre et Avoir, P. 316

<sup>(4)</sup> Reinhardt, K.: The Existentialist Revolt, P. 221.

تحويل هذا الاستقبال حين يضمنه عمله الخلاق في دائرة وجودية يشارك بوجوده الخاص فيها. إنه (شاهد) على أعماله ... وشاهد على رد فعله الخلاق ... أنه يعطى ويأخذ. يقول مارسل قأن تعمل يعني أن تصبح فريسة للواقع، بطريقة لاتدرك فيها إن كنت تعمل على الواقع، أو أن الواقع هو الذي يعمل فيك ... إننا نعطى حين نأخذ، أو على نحو أدق، أننا نعطى فور أن نأخذ (١٠).

ويرى مارسل أنه في كل مستوى من مستويات الوجود الإنساني توجد وحدة حيوية بجمع بين القول السلبي وبين الفاعلية الخلاقة Patir et agir مع مستوى الحواس نستقيل العالم الخارجي، ونستجيب لهذا الاستقبال بواسطة العمل المبدع، يقول مارسل دليس ثمة تفاوت في النوع بين استعداد الحواس وبين استعداد الابداع ... إن الاختلاف بينهما اختلاف في الدرجة أو في القوة. ومع ذلك فهذين الاستعدادين يفترضان وجود: لا النفس فقط، وإنما العالم الذي تتعرف فيه النفس على ذاتها، وتنتشر وتعمل، (٢٠) وفي مستوى العقل بجد أن الأمر على نفس النحو الذي رأيناه في مستوى الحواس، لكن هذا المستوى أعمق، من حيث أن العقل شاهد ... إنه يستقبل الوجود، وفعله يتصف بالابداعية، كشاهد على الوجود.

والفلسفة كذلك وشهادة خلاقة) والفيلسوف وحامل شهادة)، وبينما نجد (التفكير الأول) يعبر عن ذات ابستمولوجية تكتفي بملاحظة الواقع من خارج فإن التفكير الثاني، يكشف للذات عن مشاركتها في الوجود، وشهادتها عليه.

وإذا كانت الفلسفة وشهادة خلاقة على الوجود، وكان الفيلسوف، حاملاً لتلك الشهاة، فإن السؤال المحوري في الميتافيزيقا يجب أن يوجه إلى ذلك الشخص العيني ... الذي يحمل الشهادة .... ألا وهو الفيلسوف. إن على الفيلسوف أن يبدأ

<sup>(1)</sup> Macel, G.: Homo Avoir, P. 23.
(2) Marcel, G.: Du Refus a l'invocation, P. 16.

بالسهال دما أنا؟) وعليه أن ينتشل نفسه لحظات من آلية العالم الوظيفية ومن الزمانية. إن على الفيلسوف أن يبدأ بالدهشة من وجوده الخاص وأن يستفهم من ذاته من دوجوده في العالم، وأن يدرك أن ثمة أساس مطلق الوجود هو الله ... إن عليه أخيراً أن يحيا المشاركة، وأن يكون بينه وبين السر الانطولوجي مدخلا عينيا، يقول مارسل وإن الإسهام الحار في السر الانطولوجي ربما يجعلني صورة أصلية مباشرة للمشاركة ا(١).

إن الفيلسوف اتحق هو موجود إنساني متيقظ، والتفكير الفلسفي والتفكير الثاني، هو الأنموذج الصحيح لكل تلك الأفعال التي يحمل فيها الفكر والشهادة، على حضور الوجود، والفلسفة أيضاً نوع من الوفاء، لأنها تخليد للشهادة التي يمكن أن مخجب في أي لحظة، وبقدر ما تعضد الفلسفة ذلك، بقدر ما تكون وشهادتها، إبداعية حقة. علاوة على أن الفلسفة تعد أكثر ما في الكون إبداعاً وإصالة من حيث تأييدها للقيمة الانطولوجية التي مخمل لها الفلسفة كل تأييد وتعزيز (٢).

والفلسقة حين تفسر الملوقف الإنساني الأساسي ... أي موقف كل موجود فردى مشخص، فإنها توصف بأنها كلية، لكن ينبغي أن نضع في ذهننا أن كليتها تلك عينية أكثر من كونها منطقية. تقول جين ديلهوم Jeane Delhomme في تعقيبها الممتاز على فلسفة مارسل المكن أن تعبر عن القضية (السيد × رجل شريف) بالآف الطرق، وهذه الطرق تعتبر مداخل عينية للقيمة الأخلاقية (الشرف) التي يتصف بها (السيلة) لكن رغم اختلاف هذه الطرق، وتلك المداخل، فإنها تكشف عن نفس الواقع، وتعبر عن نفس الحقيقة. وبالمثل فهناك آلاف من الطرق المختلفة التي نكتشف بها السر الانطولوجي، وهناك آلاف المداخل

Marcel, G.: Etre et Avoir, P. 168.
 Reinhardt, K.: The Existentialist Revolt, P. 223.

العينية التي تعبر عنه، لكن واحداً منها لايستنفد الواقع العيني الخصيب الذي لاينضب، مع أن كل واحد منها يشهد بنفس الحضور للسر الانطولوجي. وهكذا نرى أنه في حين أن حالة مشتركة بين الجميع، إلا أن كل موجود يوجد وجوداً فردياً وشخصيا – والفلسفة أو الجدل الصاعد للفكر وحدة عينية بجمع بين هذين العنصرين داخل السر الوجودي)(١).

#### خاتمة:

لقد بدأ مارسل من رفضه قبول التمييز العقلى بين الذات والموضوع، وكان عملة موجها بجاه الاعتراف بالواقع ... لكنه قصد بهذا الواقع «ماهو فوق الذاتية والموضوعية ويعلو عليهما» أو «ماهو متجاوز للمشكلة العلمية والمنطقية ويقوم بعدها» أو باختصار ما أسماه «بالسر الانطولوجي». ولقد قرر على العكس من الفلسفات العدمية والعبثية – أن كلا من التفكير والوجود الفردى العينى المشخص ينشب أظافره في حقيقة الوجود.

وفي إطار فلسفته العينية الحقة، التي تتمسك بالوجود العيني المشخص، اتفق مارسل مع كير كجارد وهيدجر وياسبرز، في التحذير من الخطر الذي يواجهه الإنسان المعاصر، من حضارة المادية والتكنولوجية الضخمة، تلك الحضارة التي تهدد شخصية الإنسان، وتهدر حريته، وتخيل «السر الانطولوجي» إلى وهم وخرافة. ولقد أعلن بصدق وحرارة أن الأيام الراهنة تتطلب – أكثر من أي وقت مضي انقاذاً سريعاً وحاسماً للوجود الإنساني المشخص، وذلك بتخليصه من مخالب قوى طغيانية عاتية تستهدف إبادة الروح الإنسانية، والقضاء على العنصر الأبدى في الإنسان.

<sup>(1)</sup> Delhomme, J.: T'emoignage et Dialectique (Existentialisme chrétien) Paris: Plon, I 947, P. 220.

ولقد تابع مارسل أيضاً آراء غيره من الوجوديين، والتي هاجمت إنسان التجمعات الكبيرة، أو إنسان الحشد ... واعتبر هذا الأخير إنساناً بلا ملامح، لاحرية له، ولا قرار، ولااختيار، إن مثل هذا الإنسان يعيش وجوده الحق، ولايحيا ذاته، وإنما هو مندرج في قطيع والناس، ولقد وافق مارسل مع هيدجر على أن العلاقات الاجتماعية في العالم المعاصر أخذت الطابع البارد اللامسئول لإنسان الحشد أكثر من أخذها للطابع الشخصي الحار لعلاقة وأنا – أنت،

ورغم أن مارسل قد امتدح الوجود الفردى المشخص، كما أعطى للوفاء والحب والأمل وزنا انطولوجيا خاصا، إلا أنه نسى أنه يمكن أن يكون هناك أيضا قوزن انطولوجي، للحياة الجماعية كما تتبدى في الاقتصاد، والتنظيمات السياسية، والمؤسسات العلمية والتعليمية، والكنيسة، والدولة. والواقع أنه من الصعوبة بمكان كبير أن ننكر أهمية وفاعلية تلك الهيئات الجماعية، التي يكون الإنسان الفردى المشخص بدونها وإنساناً بلا مأوى أو إنتماء، أو بيئة محيطة، ونحن نرى دائماً في واقعنا المعاش فعلاً، حداً أوسط يتوسط بين الموناركية الفردية والجماعية ذات السلطة.

نقد مارسل أخيراً الضلال الذى وقعت فيه المثالية الفلسفية، والمذهب العقلى، لكن هذا النقد كان يمكن أن يكون أكثر اقناعاً وفاعلية لو أنه أعطانا فكراً أعمى، ونسقاً أضبط يمكن أن نواجه بهما مثل هذه الفلسفات أو تلك المذاهب.

الفصل السادس الفكر الفلسفى اللاهوتى عند برديائف و ماريتان وبوبر وتيليش

# الفعمل السادس الفكر الفلسفى اللاهوتي عند برديانف و ماريتان وبوبر وتيليش

## ١ - تقديم و تعريف :

إنها لمفارقة جد عظيمة، أن مجد في بدايات القرن العشرين، بعثا جديدا كلحركة اللاهوتية، قام به فلاسفة اهتموا بالمسائل الدينية، بينما التزم رجال اللاهوت أنفسهم الصمت الكامل. ولقد كتب ولتر مارشال هورتون ,W, M, Horton كتابا اتسم بالطابع المسحى الشامل أسماه بـ واللاهوت القارى المعاصر، Contemporary Continentnal Theology

<sup>(\*)</sup> ولد نيقولا الكسندروف بردياتف في كييف N. A. Berdyaev عام ١٨٧٤ ، حيث تلقى تعليمه هناك حتى المستوى الجامعي، وكان معجبا أيام شبابه بماركس والماركسية التي بدأت تتغليل في روسيا في تلك الأوقات بولكه غول عن الماركسية عام ١٩٠٠ حيث ظهر له كتاب عن والذاتية والقردية في الفلسفة الاجتماعية، حاول فيه أن يقدم لنا تركيبا من الماركسية و المثالية والألوهية الروحية. ثم أخذ يهتم هو وصديقه سيرجى بلجاكوف S. Bulgakov بالمسائل اللينية والسياسية.

في عام ١٩١٨ عام واحد بعد قيام الثورة الروسية التي اتخلت من الفلسفة الماركسية فكرا سياسيا لها أسس بردياتف والأكاديمية الحرة للثقافة الروحية، في موسكو وفي عام ١٩٢٠ اختير أستاذا بجامعة موسكو وفي عام ١٩٢٠ اختير أستاذا بجامعة موسكو لكنه أقيل من هذا المنصب بعد عام واحدفقط وتم نفيه إلى الخارج، ذهب برديائف إلى المانيا و منها إلى فرنسا حيث ألقى العليد من المحاضرات وشارك في الكثير من المؤتمرات و تأثر بكثير من الفلاسفة الألمان، واتخذ له منهجا وجوديا في التفكير، وتوفى في المانيا عام ١٩٤٨، ومن أهم مؤلفاته :

<sup>1</sup> The Russian Revolution; Sheed and Ward 1931.

<sup>2.</sup> Dostoevsky' Sheed and Ward 1934.

<sup>3.</sup> Freedom and The Spirit; Scribner's.

<sup>4.</sup> The Meaning of History; Scribner's 1936. ■/=

الشخصية المركزية في فصل من هذا الكتاب عنوانه وإعادة كشف للاهوت الشخصية المركزية في فصل من هذا الكتاب عنوانه وإعادة كشف للاهوت الأرذثوكسي The Rediscovery of Orthodox Theology وحينما انتقل إلى فصل آخر عقده عن اللاهوت الكاثوليكي وعنونه بـ وإحياء اللاهوت -The Revi فصل آخر عقده عن اللاهوت الكاثوليكي وعنونه على شخصية جاك ماريتان على شخصية جاك ماريتان على شخصية حاك ماريتان على شخصية حاك ماريتان على الهنان الله على شخصية حاك ماريتان الله على الله على شخصية حاك ماريتان الله على شخصية على الله على الله

=/=

- 5. The Destiny of Man; Scribner's 1937.
- 6. Solitude and Society; Seribner's 1937.
- 7. Spirit and Reality; Scribner's 1939.
- 8. Slavery and Freedom; Scribner's 1944.
- 9. The Divine and the Human; London; Bles 1949.
- 10. Dream and Reality; Macmillan 1951.
- 11. The Beginning and the End; Harper 1952.
- The Realm of Spirit and the Realm of Cesar, London, Glancz, 1952.
- 13. Truth and Revelation, Harper 1954.
- 14. The Meaning of the Creative Act; Harper 1955.

(\*) جاك ماريتان أعظم وأشهر فيلسوف كالوليكي معاصر ولد في باريس عام ١٨٨٢ ، كأن أبوه محاميا أما أمه فهي أبنة Jules favre مؤسس الجمهورية الثالثة. تلقى تعليمي في دليسيه هنرى الرابع ثم التحق بالسوربون لدراسة الفلسفة والعلم الطبيعي وأعلن عدم رضاه عن المناخ الفكري الذي كان سائدا في السوربون والذي كان خليطا من الوضعية والعلمانية وغيرهما لكن ذهابه الى والكوليج دى فرائس، وسماعه لحاضرات هنرى برجسون أشبعت فيه ناحية روحية كان متعطشا اليها. ذهب ماريتان إلى المانيا ودرس المذهب الحيوى الجديد على يد Hans متعطشا اليها. ذهب ماريتان إلى المانيا ودرس المذهب الحيوى الجديد على يد Thans منتميا إلى الترمائية دون أن أعرف، ومنذ ذلك الوقت انشغل ماريتان تماما بالفلسفة. وبعد نكسة فرنسا في الحرب العالمية الثانية ذهب ماريتان الى الولايات المتحدة الامريكية، وهناك قام بالتدريس في كولومبيا و برنكتون وتورنتو. عاد إلى فرنسا بعد ذلك وعهد إليه بمهمة دبلوماسية من عام في كولومبيا و برنكتون وتورنتو. عاد إلى فرنسا بعد ذلك وعهد إليه بمهمة دبلوماسية من عام والتي ترجمت الى الانجليزية هي:

Maritian وذلك رغم أن ماريتان كان أول الأمر بروتستانتيا كأمه ثم انقلب إلى الكاثوليكية هو وزوجته Raissa Oummansoff الروسية المنشأ اليهودية الديانة وكان ذلك في عام ١٩٠٦ ،ورغم أن شهرته تعود أساسا إلى كونه فيلسوفا ورجل فكر، وليس لكونه رجل لاهوت مسيحي فلقد أخذ على عاتقه بعث و احياء الحركة الكاثوليكية من وجهة نظر دينية بحتة .

=/=

- 1. Three Reformers; Luther, Descartes, Rousseau.: Scribner's 1929.
- 2. Art and Scholastcism; Seribner's 1939.
- 3. The Things That Are Not Caesar's Scribner's 1930.
- 4. Freedom n the Modern World; Scribner's 1936.
- 5. The Degrees of knowledge; Scribner's. 1937.
- 6. True Humanism; Scribner's 1938.
- 7. A Christian At the Jewish Question; Longmans Green 1939.
- 8. A Preface to Metaphysics; Sheed and Ward 1939.
- 9. Science and Wisdom; Scribner's 1940.
- 10. Scholasticism and Poltics; Macmillan 1940.
- 11. Ransoming the Tie; Sceribner's 1941.
- 12. St. Thomas and the Problem of Evil; Marquette university press 1942.
- 13. Art and Poetry; Philosophical Library 1943.
- 14. The Rights of Man and Natural Law; Scribner's 1943.
- 15. Education at the Crossroads; Yale, 1843.
- 16. Christianity and Democracy; Scribner's 1944.
- 17. The Person and the Common Good; Scribner's 1947.
- 18. Exsitence and the Existent; Pantheon 1948.
- 19. Man and the state; Unversity of Chicago press 1951.
- 20. The Philosophy of Nature; Philosophical Library 1951.
- 21. The Range of Reason; Seribner's 1952.
- Creative Inituition in Art and Peotry; Pantheon 1953.
   Macmillan 1952,.
- 23. Approaches to Good; Harper 1954.

و على الرغم من أن مارتن بوبر Martin Buber كان يهوديا، ومن ثم لا يدخل ضمن دائرة بحث «هورتون» بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا أن الاشارة إليه كانت لازمة، وكررها هورتون بالفعل مرات عديدة، وذلك لأن كتساب بوبسر<sup>(\*)</sup> لا and Thou يعد كتابا شاملا للفكر الدينى النخلاق حتى الحرب العالمية الأولى بصورة واضحة ومعبرة (١).

=/=

<sup>24.</sup> Natrual Law and Moral Law In Ruth Nanda Anshen ed. Moral Principles of Action; Harper 1952.

<sup>25.</sup> Bergsonian Philosophy and Thomsm, Philosophical Library 1955.

<sup>26.</sup> On the Philosophy of History; Seribner's 1957.

<sup>(\*)</sup> مارتن بوبر فيلسوف ديني يهودى ولد في فينا عام ١٨٧٨ ، من أسرة مثقفة علمت تعليما يهوديا تقليديا ، و حينما التحق بجامعة فينا و برلين تخصص في الفلسفة وتاريخ الفن على وجه خاص. وفي العشرين من عمر التحق بالحركة الصهيونية بوبر سرعان ما ابتعدت عن الناحية السياسية وكرست نفسها للناحيتين الثقافية والروحية. ومن عام ١٩١٦ حتى ١٠٧٤ أصبح عضوا بارزا في جمعية واليهود الناطقين بالألمانية عم أسس من عام ١٩٢٦ حتى ١٩٣٠ مجلة اجتماعية دينية يرأسها هو و مفكر كالوليكي و آخر بروتستاتي. أصبح بوبر أستاذا بجامعة فرانكفورت بعد عام ١٩٧٧ ، وفي عام ١٩٣٨ هاجر إلى فلسطين وعمل استاذا للفلسفة الاجتماعية بالجامعة العبرية واقترح هناك قيام دولة عربية يهودية. وفي عام ١٩٥١ ذهب إلى أمريكا وحاضر في كثير من الجامعات هناك. من أهم مؤلفاته:

A. I and Thou; Scribner's 1937.

B. Essays in Religon; Melbourne university press 1964.

C. Between Man and Man; Macmillan 1948.

D. The prophety Faith; Macmillan 1949.

E. Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and philosophy, Harper 1952.

F. Two Types of Faith, Macmillan 1952.

والواقع أن كون هؤلاء الثلاثة؛ بردياتف وماربتان وبوبر من الفلاسفة أكثر من كونهم رجال لاهوت ووظائف كنسية، له مغزى كبير وليس من قبيل الصدفة العارضة، وحتى بول تيليش Paul Tillch (ق) وهو الشخصية الرابعة التي سوف يتضمنها بحثنا هذا والذي عين قسيسا رغم أنه كان يعتبر نفسه رجل لاهوت مسيحي من الطراز والأول (1) فإننا نجد اهتمامه الرئيسي منصبا في دائرة لاهوتية فلسفية، حيث تختلط في تلك الدائرة وفلسفة الدين، مع ولاهوت الحضارة).

=/=

(\*) بول تيليش P.J. Tillch واحد من أعظم اللاهوتيين البروتستانت والفلاسفة المعاصرين، ولد في بروسيا عام ١٨٨٦، وكان أبوه قسيسا في الكنيسة الأقليمية لبروسيا وهي لوثرية الطابع، وحينمنا بلغ بول الرابعة عشر من عمره انتقل هو وأسرته إلى برلين. اهتم أولا بالانجاه الرومانتيكي وبالتأمل الجمالي للطبيعة والتاريخ والفن من خلفية لوثرية قرية متمثلة في الكالفنية. حصل على المدكتوراه في الفلسفة عام ١٩١١ وبلرجة علمية في اللاهوت عام ١٩١٢ وهين قسيسا في نفس العام. ولقد قاد بول تيليش الحركة المدينية الاجتماعية في المائيا عام ١٩١٨، ثم تابع دراساته اللاهوتية مرة أخرى بجامعة برلين من عام ١٩١٩ حتى عام ١٩١٤ وكان مهتما باللاهوت الحضاري و عين في العام الاخير أستاذا للاهوت في المتاذا لللنين في باللاهوت الحضاري و عين في العام الاخير أستاذا للاهوت في الحاكة والنيزا عين استاذا للفلسفة فراتكفورت من عام ١٩٢٩ ستاذا في Leibzig وأخيرا عين استاذا للفلسفة في جامعة فراتكفورت من عام ١٩٢٩ – ١٩٣٣. وحينما قامت الحركة المنازية في المائية عام ١٩٢٠. ومن أهم مؤلفاته :

G. For the Sake of Heaven; Harper 1953.

H. God and Evil: Two Interpretations; Scribner's 1953.

I. (Existence and Relation) Elements of the Interhumans Guilt and Guilt Feelings (The William Alanson White Memorail Lectures Fourth Series) Psychiatry Vol. XCX No. 2 May 1957.

J. Pointing the way: Collected essays, Harper 1957.

Horton; W.M.: contemporary Continental Theology, Harper 1938
 P. 218.

أن الطابع الفلسفى لتفكير هؤلاء المفكرين الأربعة جعل فى الإمكان دمجهم فى موقف واحد باعتبارهم رواد حركة الإحياء اللاهوتيه رغم كونهم فلاسفة لكن اساس موقفهم المشترك لا يرجع إلى هذا الاعتبار وحده اذ قمه نقاط إنفاق أخرى بجمع ما بينهم فعلى الرغم من أن كل واحد منهم قد يخدث من منظور خاص اذا تحدث مارتيان من منظور كالوليكى روماني ويخدث برديائف من منظور ارثوذكسى شرقى ويخدث تيليش من منظور بروتستانتى. ويخدث بوبر من منظور يهودى، فإنهم جميعا ألاروا نفس المشاكل وأكدوا على نفس المشاكل، وركزوا على نفس الموضوعات. ومع ذلك فنظراً لأنهم يخدثوا منظورات من منظورات مختلفة، وتعاملوا مع فلسفات متباينة ، فإن معالجتهم لهذه المشاكل، وتأكيدهم لنفس الموضوعات. تم بطرق متفاوتة، ومن ثم فإن علينا ونحن نتناول فكر هؤلاء أن نحيط بالنقاط المشتركة التي وحدت ما بينهم، وأن نحدد بالضبط النقاط الخاصة التي ميزت بين كل واحد منهم .

**=/**=

A. The Religon Situation Holt 1932.

B. The Interpretation of History; Scribner's 1936.

C. The proptestant Era; University of Chicago press 1948.

D. Systematic Theology Vol. 1, 1951; Vol. 11, 1957. University of Chicago press.

É. The courage to be; Yale University Press 1952.

F. (Being and Love) in R.N. Anshen ed. Moral Principles of Action; Harer 1952.

G. Love, power and Justice; Oxford university press 1954.

H. The New Being; Scribner's 1955.

I. (Existential Analysis and Religions Symbols) in H.A Basiliused. Contemporary problems in Religion, Wayne university.

J. The Dynamics of Faith Hareper 1957.

<sup>1.</sup> Tillkich, P. (Autobographical Reflections) in Kegeley Charles W., & Roberu W. Bretall eds. The Theology of paul Tillch.

<sup>(</sup>٢) انظر المرجع السابق صفحات ٢-١٠-١٣-١٤ .

## ب - أوجمه اتماق :

ما هي تلك النقاط التي اشترك فيها هؤلاء المفكرين الأربعة رغم تفاوتهم في الخلفية الفكرية واللاهوتية وفي وجهة النظر؟ الواقع إننا يمكن أن نرجع نقاط الاتفاق بينهم إلى ما يلى :

أولا - أنهم انطولوجيون: فكل من هؤلاء المفكرين االأربعة تتبعوا في نظريتهم مواقف فلسفية وصبوا فكرهم في قالب أنطولوجي. إنهم لم يقدموا فكرهم لنا وكأنه حقيقة كشفية، أو أنه وحي غيبي، أو إلهامات إلهية إشراقية، بل إنهم قدموا لنا هذا الفكر على أنه نتاج تأمل عقلي وتخليل فلسفي. نعم إن ماقالوه احتوى دون شك على مسائل لاهوتية لكنهم لم يعتمدوا في ذلك-مثل رجال اللاهوت - على الكتاب المقدس. إن تعاليمهم استمدت صدقها بادئ ذي بدء من القول العقلي ومن الخبرة الواقعية. وأكثر من ذلك فإن كل أنساقهم ارتكزت على نخليل الوجود الحق، ومن ثم كان مدخلهم الفلسفي انطولوجي الأساس. لقد نخدث ماريتان وبرديائف وتيليش كثيرا عن الوجود و اللاوجود بمصطلحات على في شكل فير مألوف، إلا أنها شكلت عنده - رغم ذلك - حيث قدمها لنا في شكل غير مألوف، إلا أنها شكلت عنده - رغم ذلك - موضوعا محوريا وهاما. والخلاصة هي أن هؤلاء الفلاسفة المهتمين بالدين كانوا أنطولوجيين أكثر من كونهم رجال لاهوت (۱).

ثانيا - أنهم وجموديون: لقد بدى الموقف الوجودى واضحا تماما في أفكارهم وفلسفاتهم، ورغم أن مصطلح (وجودية) من المصطلحات التي أثارت الكثير من النقاش والجدل حول تعريفها ومضمونها إلا إننا سوف نحسم هنا هذا

<sup>1.</sup> Herberg, W.: Four Existentialist Theologians, Anchor Books, U.S.A. 1958, P.2.

الاشكال لكي نقرر أن التفكير الوجودي هو ذلك الذي يرتكز على الوجود -Exis tence ولا يرتكز على الماهية Essence كما انه هو الذي يتخذ من ذلك الوجود نقطة بداية لتأملاته الانطولوجية. والوجود الذي نعنيه هنا ليس هو الوجود العام، أو الوجود من حيث هو وجود وحسب، وإنما الوجود العيني الفردي الشخصي. لقد تدعم هذا التفسير منذ وقت كير كجارد(١١)، حيث تعارف الناس بفضل الفكر الكير كجاردي على أن الوجود الانساني و الموقف الانساني المفرد هما نقطة البداية في كل فكر وجودى، وأن الفكر الوجودي هو تفكير في الذات الموجودة، يدور حول وجودها، كما توجد في الوجود، و أن هذا النمط من التفكير الذي هو وجودي فريد، يهتم بكل ما في الوجود الفردي من وجود عيني مشخص، وفعل واختيار وحرية، ومن ثم فهو يركز على الوجود الفردى ذاته أكثر من تركيزه على تصور الوجود. والفلاسفة اللاهوتيون مثار البحث هنا من ذوى النمط الوجودي في التفكير من حيث أنهم ركزوا جميعا على الوجود المشخص، لكن هذا الوجود المشخص لم يكن بمعنى واحد عندهم. ونحن نستطيع أن نجد التيار الكيركيجاردي منبثا في التفكير الوجودي لبرديائف وبوبر وتيليش على الرغم من أنهم استقوا هذا التيار الكيركجاردى من منابع غير مباشرة (٢٠) ، أما ماريتان فقد حدد لنفسه نمطا من التفكير الوجودي أشد التصاقا بالتومائية، فلقد أصر على أن التومائية - إذا ما ا تعمقناها - وهي الوجودية الحقة (٣). ولكنه لم يقصد بالتفكير الوجودي موقفا ٠ انسانيا مشخصا، بل فعلا وجوديا، ومع ذلك فهناك نقاط التقاء تقربه من الفكر الوجودي للشخصيات الثلالة الأخرى وخصوصا في معالجته للإنسان والمجتمع.

<sup>(</sup>۱) لمزيد من القهم بوجودية كيركجارد يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا سورين كيركجارد : مؤسس الوجودية المسيحية، دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية، ١٩٨٠ .

<sup>2 -</sup> Herberg, W.: Four Existentialist Theologians, P. 3.

<sup>3 -</sup> Maritain, J.: Existence and the Existent, Pantheon 1984, P.1.

قالفا – أنهم يركزون على الفرد المشخص ؛ لقد أكد الفلاسفة اللاهوتيون الأربعة تأكيدا متزايدا على الفرد المشخص، حيث اجتمعت الكاثوليكية الرومانية مع الأرذوثوكسية الشرقية مع اليهودية مع البروتستانتية على تأكيد تفوق الشخص، وتفرده وتكامله في جميع مواقف وعلاقات الحياة. ولقد عمل الجميع على اعتبار الفرد المشخص حجر الزاوية في فلسفاتهم الاجتماعية. ولقد اتفقوا جميعا على رؤية تحقق الوجود العيني المشخص، في مجمع لا في عزلة، وفهموا الجتمع بطريقة ذات نمط شخصي، من حيث أنه يتضمن علاقة مزدوجة بين إنسان مفرد وإنسان مفرد آخر، بمعنى أن هذا المجتمع لا يعبر عن نسق من نظم خارجية تتلاشي فيه الذات الفردية وتشوه و تنمحي. وينبغي أن نلاحظ هنا أن الجاهم الشخصي هذا منبثق مباشرة عن موقفهم الأنطولوجي والوجودي وليس مفروضا عليهم. إن نمط الانطولوجيا عندهم – وحتى عند ماريتان الذي انحاز إلى التومائية – عينية مشخصة، وكذلك كانت وجوديتهم، لقد مجمعت مواقفهم الانطولوجية والوجودية والعينية المشخصة في كل مترابط، كما لو كانت ثلائة أوجه لمنظور رئيسي واحد (١).

رابعا - أنهم إهتموا بانعكاسات موقفهم على الحقل الاجتماعى: لم يقتصر المفكرون الاربعة على الانطولوجيا بل اهتموا بانعكاسات مثل قلك الانطولوجيا على الحقل الاجتماعي، لقد نظروا إلى الآثار الاجتماعية الناجمة عن موقفهم الفلسفى بعين الرعاية والاهتمام، وكانوا على وعى كامل بالناحية التطبيقية لأفكارهم، واتفقوا جميعا إذاء ما رأوه أمام أعينهم من الجماهات تحطم آدمية الإنسان، وتهدر كرامته، وتقضى على فرديته وشخصيته كنتاج للمجتمع الآلى المعاصر - اتفقوا - على أن يناهضوا أى شكل من أشكال المجتمعات لا يحقق وجود الفرد تحقيقا عينيا، ولا يتيح الفرصة لاظهار التميز الفردى، والحرية وجود الفرد تحقيقا عينيا، ولا يتيح الفرصة لاظهار التميز الفردى، والحرية

<sup>1 -</sup> Herberg, W.: Four Existentialist Theologians, P. 4.

الشخصية. ومن ثم أظهرت «الديمقراطية المسيحية» عند ماريتان، «والاشتراكية الشخصانية» عند الشخصانية» عند بردياتف و «المجتمع الحق» عند بوبر، و «الاشتراكية الدينية» عند تيليش، إنفاقا ملحوظا في الأساس رغم وجود فوارق في التفصيلات.

خامساً - أنهم اهتموا بنواحي ثقافية عديدة : لم ينحصر جهد هولاء المفكرين الأربعة على الجانب اللاهوتي وحده ولا على الجانب الفلسفي وحسب، فهم قد اهتموا اهتماما بالغا بايجاد نوع من التطابق بين عقيدة كل منهم وبين الحياة العقلية والثقافية التي كانت سائدة في عصرهم. إن هذا لا يعني بطبيعة الحال إنهم رغبوا في جعل عقيدتهم أوفلسفاتهم الدينية تخرج عن دائرتها الخاصة لكي تتقابل و تتوافق مع التيارات والحركات الثقافية والفكرية .. إن الأمر كان أعمق من هذا؛ لقد اندفعوا باهتمام بالغ نحو الفن والعلم وميادين ثقافية أخرى يتبدى فيها العمل الخلاق للروح الانسانية، وكانوا على اقتناع كامل بأنه ما لم يرتبط هذا العمل الخلاق بالمنبع الأسمى للوجود، فإنه سوف يفشل ويحبط لا محالة. ولقد شعروا أيضا أن ثقافة العصر تعكس القوى الروحية التي مخركها، ورأوا إنه إذا كانت الثقافة الدنيوية تكسب كثيرا من دائرة اللاهوت، فإن اللاهوت نفسه يكسب كثيرا بدوره من بصيرة فكر وثقافة العصر؛ إذ بدون وجود علاقة للاهوت بثقافة وحياة العصر؛ فإن اللاهوت يقع في مخاطرة الوقوع فيما هو مجرد Abstract وهراء المذاهب الاكاديمية، وانغلاق التخصص الضيق، وذلك بدلا من أن يكون جانبا من ا الوجود الحي المعاش، يعبر عن عمق أصيل موجود في صميم الإنسان، ويمنحنا أبعادا تتميز بالأصالة والروحية. لقد تميز المفكرون الأربعة بأنهم كانوا والاهوتيين ثقافيين (١) فلقد كتب ماريتان في الفلسفة و الشعر و الفن وعلم النفس

 <sup>1 -</sup> Paul Tillich, (Autobiographical Reflections) in Kegley Cahrless W.,
 & Robert W., Bretall eds op. cit. P. 13.

والسياسة، وأهتم برديائف بالفعل الخلاق في الفن و الأدب والحياة الاجتماعية، وانشغل بوبر بعلم النفس والتربية وعلم الاجتماع، وبذل تيليش جهدا كبيرا لكي يحقق الترابط بين الطب النفسى والتصوير والفلسفة، ومن ثم فهم يستخدمون اللاهوت في اتصاله بالحياة والثقافة والفكر، لا في معزل كامل عنها.

## **جـ - و أوجه اختلاف** ؛

أتفق المفكرون اللاهوتيون الاربعة إذن في إنهم أنطولوجيون ووجوديون وذووا نزعة فردية مشخصة، وبأنهم اهتموا بالنواحي الاجتماعية والثقافية وربطوا بين فكرهم وبين حياة العصر الذي عاشوا فيه، وذلك رغم أنهم صدروا عن خلفيات دينية متفاوتة : الكاثوليكية، والأرثوذكسية، و البروتستانتينية، واليهودية. لكن أوجه الاتفاق السابقة الذكر، التي وحدت فيما بينهم، لا يجب أن تعمينا عن رؤية أوجه الخلاف التي قامت بين طرقهم الفكرية وهو بصدد تناول موضوعات عديدة.

ففى مجال الانطولوجيا نلاحظ أن أصعب شيء على التحديد والوصف هو تصور الوجود، ومن ثم فلقد أحاطه الكثير من الغموض، وثار حوله نقاش طويل، امتد من بدايات الفلسفة ذاتها الى يومنا هذا، ومن الأمور العسيرة على الفهم علاقة الوجود باللاوجود واللاوحود يحوطه الغموض بشكل أكبر مما نجده بالنسبة إلى الوجود، لكنه ربما – من بعض الوجوه – كان تصورا عكسيا لتصور الوجود. و إذا عدنا إلى بدايات الفلسفة عند الأغربي فإننا يمكن أن نميز معهم بين نوعين من اللاوجود والدى هو سلب للوجود وليس له علاقة به و me أى اللاوجود كإمكان يدخل في علاقة جدلية مع الوجود باعتباره القطب الأصلى المناقض له. إن كشيرا من المفكرين لم يكونوا على وعى كامل بهذا التمييز، كما أن معظمهم لم يذكر أيا من هذين النوعين استخدموا. لكن من التمييز، كما أن المفكرين الأربعة مثار البحث هنا حددوا ما يقصدونه بمصطلحي

الوجود واللاوجود، مميزين تماما بين نوعي اللاوجود كما ذكرنا (١).

لقد استخدم ماريتان وتيليش مصطلع الوجود بنفس المعنى الذى وجدناه في الفلسفة الاخريقية لكن بينما رأى ماريتان—وهو في تطابق كامل في هذا مع العرف المدرسي — أن الوجود هو كل ما هناك وأن اللاوجود بمعنى(ouk on) أى العدم واللاكيان، فإن برديائف نظر إلى الوجود على أنه متناه، محدد ووسم الموضوعية بأنها غير حقيقية و فالأشياء الموضوعية خالية من الحقيقية القصوى) (٢) فلقد رأى برديائف في اللاوجود بمعنى (me on) الواقع الحق، والمبدأ الخلاق للحرية التي اسماها وبحرية الامكان Meonic Freedom وهى ذات طبيعة جدلية وليست نمط ما هو محدد ومتناه. أما تيليش فانطلاقا من موقفه الجدلى ربط بين الوجود واللاوجود وحده ساكن ثابت عقيم، وهو يصبح متحركا وديناميكيا حين نلحق به اللاوجود بمعنى الإمكان (me on) ومن ثم فلقد توسط تيليش بين نطرقي به اللاوجود بمعنى الإمكان والحرية، التي يكشف عنها اللاوجود بمعنى وشارك برديائف في عاطفة والامكان والحرية، التي يكشف عنها اللاوجود بمعنى وشارك برديائف في عاطفة والامكان والحرية، التي يكشف عنها اللاوجود بمعنى وشارك برديائف في عاطفة والامكان والحرية، التي يكشف عنها اللاوجود بمعنى وشارك برديائف في عاطفة والامكان والحرية، التي يكشف عنها اللاوجود بمعنى

وتتحرك الانطولوجيا عند بوبر في انجاه آخر، إذ هي تذكرنا قليلا بأفلاطون. إن الوجود الحق عند بوبر والذي كان وجودا عينيا مشخصا يظهر في علاقة جدلية تقوم بين انسان و انسان آخر، أو في علاقة أنا – أنت يقول بوبره الأنت لن يساعدك في الحياة .. إنه يساعدك فقط على أن تلمح الابدية (٣٠). ويمكن أن نستنج من مثل هذه العبارات أن علاقة أنا – أنت I-Thou تقربنا أو تصل بنا إلى

<sup>1 -</sup> Herberg; W.: Four Existentialist Theologians, P. 6.

<sup>2 -</sup> Berdyaev; N.: Dream and Reality, macmillan 1951 P. 28.

<sup>3 -</sup> Buber; M.: I and Thou, Edinburgh: T. and T. Clark, 1937. P. 33.

عالم الحقيقة، بينما علاقة I-it أي علاقتى بالحيوانات والجمادات تقربنا أو تبقينا في عالم الظواهر والأشباح إذا استخدمنا المصطلحات الافلاطونية، ولقد تأكد هذا التفسير من باحث ممتاز هو Maure Fredman حين عاب على ايستمولوجيا بوبر التي هي انعاس الانطولوجيته، فلقد استنتج من مقدمة بوبر «لما كنت أنا هو أنا» فاننى أقول أنت، استنتج – أن هذا لابدو أن يتبعه أن «اعتقادنا بحقيقة العالم الخارجي ينبع من علاقاتنا بالنفوس الأخرى» (١١). ومن هنا فإن انطولوجية بوبر ترتبط أوثق ارتباط بعلاقة الوجود باللاوجود ولكن في ضوء جدلي عيني مشخص .

من الخواص الرئيسية لانطولوجيا هؤلاء المفكرين الأربعة إنهم حاولوا تضميس آرائهم عن الوجود بتصورهم عن الله. فلقد ذهب ماريتان إلى أن الله هو ملاء الوجود، وفعله البحت، أى أنه الفاعلية الكاملة والتامة لكل إمكانات الوجود، أما برديائف فلقد ذهب خلافا لرأى ماريتان إلى أن الله يخرج عن وحرية، إمكان الالوهية. والواقع أن برديائف كان ينظر إلى الله كامكانية بحتة أو قوة خالصة، لأن الله لو كان فعلا تاما، لكان موجودا تخجر فيه الوجود، وهذا هو ما يحطم الحرية(٢)، فإذا إستعرضنا موقف تيايش من تصور الله لوجدناه يقرر أن الله وجود في ذاته، ولكن هذا الوجود ليس فعلا دحتا كما ذهب إلى ذلك ماريتان، إنه نسيج مركب من الفعل والإمكان. من الوجود زاللاوجود، بطريقة جدلية بجعل الله خلاقا وديناميا، وينقى موقف بوبر، وهو يعتبر الله والأنت الابدى، الذي يتقابل معه الانسان في حياته الديالوجية الحقة .

<sup>1 -</sup> Friedman, M.: Martin Buber, The life of Dialougue, universty of Chicago press 1955, P. 164.

<sup>2 -</sup> Herberg, W.: Four Existentialist Theologians, P. 6.

والواقع إننا إذا فكرنا في ضوء التناقض بين الوجود واللاوجود (بمعنى me on فيبدو واضحا أن التركيز سيكون هنا على دور اللاوجود أو الامكان أو الحرية، وهذا ما يوجهنا إلى المدخل الوجودى، بالمعنى الكيركجاردي على الأقل، إن برديائف الذى اشتهر بعدائه للوجود الفعلى التام ، و باصراره على الحرية التي هي وجود ممكن عنده، يعد فيلسوفا وجوديا. كما أن ماريتان فيلسوف الوجود الفعلى الكامل أيد نوعا من الوجودية لا تستحق هذا الاسم في نظر البعض. وبنفس هذا المنطق بمكن أن نعد تيليش الذى جمع بين الوجود واللاوجود بطريقة جدلية ديناميكية وجوديا وما هويا في نفس الوقت على أن نعى العلاقة الجدلية الحقه عنده بين الوجودي، وبين الموقف الماهوى وهذا هو ما قام به فعلا تيليش في كتاباته المؤخيرة (١١). أما بوبر فلقد اتخذ الموقف الوجودي بكل رحابته، على الرغم من أن هذا قد جاء خلال علاقة (أنا – أنت) الديالوجية .

وعلى الرغم من كل هذه الاختلافات بين المفكرين الأربعة فيما يتعلق بالانطولوجيا والوجودية، الا إننا نجد ثمة إتفاقا كبيرا بينهم يتعلق بالنزعة الفردية المشخصة. لقد كان بوبر رائداً في هذا الجال حين صاغ أسس هذه النزعة في كتابه و أنا – أنت) عام ١٩٢٣. إن الذات عنده أصبحت شخصا ، وهي لا تصبح كذلك حقا إلا من خلال علاقة هذه الذات المشخصة بذوات مشخصة أخرى و وخلال الأنت يصبح الانسان ذاتا مشخصة» (٢). إن الشخص – في – المجتمع هو الحقيقة الأولية، وكل الوجود الحق ينبثق من ملاء علاقة الشخص بغيره. وفالحياة

<sup>1 -</sup> Tillich; P.: External Analysis and Religious Symbols-in Harlod A. Basilius ed. Contemporary problems in Relgion, Wayne university press 1956, P. 38-44.

<sup>2 -</sup> Buber; M.: I and Thou, P. 28.

الحقة إجتماعه (١) ومن خلال تلك العلاقة الشخصية يمكن فهم لقاء الانسان بالله بواسطة العقيدة. يقول بوبره إن الانسان يمكن أن يتعامل مع الله كفرد واحد (أى كشخص) وهو لا يتعامل معه قط الا كانسان فردى (٢) إن الشخص المفرد له كل الاولوية و الاعتبار، رغم أنه لا يظهر إلا في مجتمع .

أما ماريتان فقد ميز بين الشخص person وبين الفرد Individual يقول مريتان وإن الوجود الانساني مشدود إلى قطبين : القطب المادي وهو لا يهمه كشخص حق، وإنما كظلال للشخصية أو للفردية Individuality بمعنى أدق، والقطب الروحي وهو ذلك الذي يهتم به الإنسان كشخص، والشخص يميل بطبعه الى الاجتماع بالآخرين .. وإنه يطلب عضوية المجتمع لحاجته إليه ولتحقيق كرامته (٤) وعنذ التحليل النهائي ويكرس الشخص الإنساني نفسه لله على أنه غايته القصوى، ومثل هذا التكريس يتجاوز أي خير اجتماعي ويعلو عليه (٥).

ولقد تناول برديائف هذا الموضوع بتوافق كامل مع فلسفته في المحرية، فالانسان إنسان بغضل الإمكان الخلاق الذي يتشارك فيه مع الله، وبفضل حرية إمكان يصبح الانسان شخصا، أما الوجود الفعلى الكامل .. الوجود المتحجر .. الوجود الذي يتشارك فيه الانسان مع العالم الموضوع فإنه يحيل الانسان إلى مجرد فرد. (وهنا يتفق برديائف مع تمييز ماريتان بين الشخص والفرد).

<sup>1 -</sup> Ibid: P. 1/.

<sup>2 -</sup> Buber; M.: The question to the single one; Between Man and Man, Macmillan 1948, P. 43.

<sup>3 -</sup> Maritain, J.: The person and the Common Good, Scribner's 1947, P. 23.

<sup>4 -</sup> Ibid: P. 37.

<sup>5 -</sup> Ibid: P. 5.

يقول بردياكف إن العالم كله لا يساوى شيئا بالقياس إلى الشخصية الانسانية .. الشخص الانساني الفريد. إن الشخصية الانسانية هي القيمة العظمي وليس المجتمع، أو الوقائع الجماعية» (١) الواقع إننا نجد في بردياتف وبوبر وماريتان والشخص الانساني كمقولة روحية مرتبطة بالله، أو صورة الله في الانسان... إنه القيمة القصوى في الأخلاق، والهدف الالهي في كل وجود إنساني مشخص (٢).

لم يعطنا تيليش تأكيلا كبيرا على النزعة الفردية المشخصة بمثل ذلك المستوى الذى قدمه لنا ماريتان و برديالف، وذلك على الرغم من أنه كان يشاركهما الرأى. فلقد ذهب الى أن الفردية لا تصل إلى مخققها الحق الا في الانسان، يقول تيليش إن والانسان .. متفردا تاما .. و إذا كانت الأنواع التى يندرج مختها الأفراد مسيطرة في كل الموجودات الغير انسانية .. حيث يمثل فيها الفرد بطريقة فردية الخواص الكلية لنوعه، فإن الفرد الانساني يختلف، من حيث أنه يكون حتى في المجتمعات الكبيرة غاية في ذاته وبعمل المجتمع لأجله، ولرفاهيته الفردية (٣). وحينما يصل التفرد إلى صورته الكاملة يتحول الانسان الى وشخص (وهذا تعبير آخر لتمييز ماريتان بين الفرد والشخص) لكن تيليش يرى أن مثل هذا التفرد الكامل الذى يحيل الفرد إلى شخص لا يمكن أن يتم إلا إذا وصلت والمشاركة على ما يسمى بالمجتمع (٤). يقول يوليش و المشاركة بلى ما يسمى بالمجتمع (٤). يقول تيليش و المشاركة مشرورية للفرد وليست عرضية ، فلا يوجد انسان دون مشاركة ، تيليش و المشاركة بستحيل أن يوجد بدون

<sup>1 -</sup> Berdyaev; N.: Slavery and Freedom, Scribner's 1944, PP. 20,28.

<sup>2 -</sup> Porret, Eugene : La philosophie Chretienne en Russie : Nicolas Berdiaeff ed. de la Baconniere Neuchatel, 1946, P. 128.

<sup>3 -</sup> Tillich; P.: Systematic Theology Vol. 1.; University of Chicago press 1951, P. 175.

<sup>4 -</sup> Herberg; W., : Four Existentialist Theologians, P.10.

وجود ذوات فردية أخرى (۱). وبرى تيليش أن العلاقة بين الشخص وبين الله هى علاقة شخصية (۲). وذلك على الرغم من أنه يتحدث أحيانا عن «عقيدة مطلقة Absolute Faith تكون فيها «علاقة شخص بشخص بالله» في حالة بجاوز و تسام لعلاقة شخص واحد بالله (۳). وهذا هو ما لا يتفق مع موقف ماريتان وبردياتف.

وإذا انتقلنا الآن إلى سبر أعماق الموقف الاخلاقي عند مفكرينا الأربعة لوجدنا تباينات عديدة، واختلافات متنوعة تباعد ما بينهم : فلقد كان الموقف الاخلاقي عند ماريتان مرتبطا أوثق الارتباط بالقانون الطبيعي Natural Law ومعبراً عنه في الصميم، بحيث يمكن القول بأن أخلاقه كانت ذات طابع قانوني صارم. وفي مثل المسميم، بحيث يمكن القول بأن أخلاقه كانت ذات طابع قانوني صارم. وفي مثل هذا الموقف يتخذ مفهوم والخير Good) معنى خاصا، إذ هو يتمثل عند ماريتان في متطلبات الانسان الحقة، والتي تتوافق مع طبيعته كموجود مشخص. وتلك المتطلبات المناسبة لطبيعة الانسان يتم الكشف عنها بواسطة العقل السليم Right المتطلبات المناسبة لطبيعة الانسان يتم الكشف عنها بواسطة العقل السليم كمد تعبير كانط، ولكنه عقل عملي، أصر ماريتان على أنه عقل سليم يعمل في ميدان كانط، ولكنه عقل عملي، أصر ماريتان تخفيف هذا الانجاه العقلي، ويرى أن الأخلاق والعمل، ومع ذلك يريد ماريتان تخفيف هذا الانجاه العقلي، ويرى أن ذلك يتم من جهتين: الأولى وأن المعرفة الخاصة بالموقف الاخلاقي وإن كانت ذلك يتم من جهتين: الأولى وأن المعرفة الخاصة بالموقف الاخلاقي وإن كانت قانونية، إلا إنها معرفة مباشرة، لا تتم من خلال إطار تصورى، ولا عن طريق

<sup>1 -</sup> Tillich, P.: Systematic Theology, Vol. 1. P. 176.

٢ - هناك المعتلاف بين التفرد Individualization وبين المشاركة Participation فالتفرد فلى حر ديناميكي، أما المشاركة فموضوعية حدمية استانيكية ، والتفرد هو الذى تقوم عليه علاقتنا الوجودية بالله، وليست المشاركة أنظر في ذلك :

Tillich; P. Systematic Theology Vol. 1 . P. 243 . 3 - Tillich; P. The Courage to be, Yale university press 1952, P. 186.

الاستدلال، لكنها تتم من خلال الميل، وعن طريق التوافق مع الطبيعة، (١). أو - إذا شعت - عن طريق الحدس Intuition والثانية هي أن التطبيقات الفعلية للقانون الطبيعي لا تظهر قط إلا حينما نأخذ في الاعتبارة الموقف الوجودي للانسانية، ومعطيات الاثنولوجيا، وعلم الاجتماع وتاريخ الوعى الانساني (٢٠).

أما برديائف فلقـد رفض رفضـا قـاطعـا أي نوع من الأخــلاق المرتكزة على القانون، ووسم مثل هذه الأخلاق بأنها أخلاق عبيد، لا تعبأ بحرية الأفراد، ولا تقيم وزنا لاختياراتهم الحرة لامكانات الوجود. إن برديائف يدعونا الى التركيز في حياتنا الاخلاقية على حرية الامكان. وهو ينفى عبارة كانط الداعية إلى إقامة الأخلاق على القانون الكلي، ويقول متفقاً مع موقفه ولاتفعل بحيث يكون المبدأ الصادر عنه فعلك قانونا كليا، ويتابع ذلك بقوله (يجب عليك أن تفعل دائما بطريقة فردية، وأن تعمل ما يميزك عن غيرك من أفراده (٣). إن أخلاق برديائف إذن أخلاق إبداعية، تتسم بالحرية والاختيار، وتحمل مسئولية تلك الحرية وذلك الاختيار، والتعبير عن ذلك كله في كافة الميادين الثقافية، وكل العلاقات الشخصية.

حاول Tillich أن يجمع بين الجانبين : جانب الابداع والحرية عند برديائف، وجانب القانون عند ماريتان، ومن ثم طور موقفا أخلاقيا ديالكتيكيايرتكز على تصورات الحب، والقوة، والعدالة؛ بحيث نجد الحب، وهو يتمتع بتلقائية حرة، المبدأ الاساسى للعدالة (والعدالة قانون) وذلك لأن الحب (إذا لم يتضمن العدالة، فإنه لا يعدو أن يكون إذعانا ذاتيا مشوشا، يحطم الهب والمحبوب معانه.

<sup>1 -</sup> Maritain; J. (Natural Law and Moral Law) in Ruth N. Anshen, ed.

Moral principles of Action, Harper 1952, P. 102. 2 - Maritain, J. (Existence and the Existent), P. 49 and (Natural law and Moral Law) P.105.

<sup>3 -</sup> Berdyaev; N. the destiny of man, Scribner's 1937, P. 137.

<sup>4 -</sup> Tillich; P. Lov; power, and Justice, Oxford university press, 1954 PP. 71-72.

يقول تيليش (إن الحب يرينا ما هو عادل في الموقف العيني المشخص .. لكن العدالة شكل تتحول فيه قوة الموجود إلى مخقق فعلى كامل(١).

إن تيليش يقبل هنا نظرية ثنائية القطب بجمع ما بين قطب الحرية وقطب القانون بصورة جدلية يشوبها نوع من التوتر وليس السكون. وهذان القطبان يكونان القانون بصورة جدلية يشوبها نوع من التوتر وليس السكون. وهذان القطبان يكونان أيضا أنطولوجيته التي تبتعد ماوسعها الابتعاد عن الاعتماد على قطب دون آخر، بمعنى إنها تبتعد عن الاعتماد على حرية فوضوية غير منظمة وحسب (برديائف) من جهة، كما إنها تبتعد أيضا عن الاعتماد على صرامة وصلابة القانون فقط (ماريتان) من جهة أخرى وتخاول إقامة موقف أخلاقي جدلي ثنائي القطب(۱).

يسقى الآن الموقف الاخلاقى لدى بوبر، والحق أن الأخلاق عنده ارتكزت على قوله الشهير دأن الحياة الحقة اجتماعه (٢) وذلك من حيث أن الوجود الحق لا يظهر عنده إلا في علاقة أنا-أنت I-Thou إن انسان بوبر ديالوجى .. انسان يعهد بوجوده كلة الى الديالوج الدائر بين الله والعالم .. ويقف ثابتا خلال هذا الديالوجه (٤). وفي مثل هذا الديالوج أو الحوار ويتحدث الله الى كل انسان خلال حياته التي منحها الله له مرارا وتكرارا .. ويكون الانسان في مثل هذا الحوار مجيبا وحسب بالطريقة التي يحياها .. وهي حياة منحها الله له (٥) . وفي مثل ذلك الحوار عيمة أو ذلك الديالوج الذي يستجيب فيه الانسان لله يكمن الخير الانساني أو يتحقق خير الانسان. لقد كان بوبر مرتابا في صلابة القانون ومهاجما للبناءات المعيارية، وذلك رغم أنه لم يكتب بمثل اسهاب وغزارة برديائف في هذين الموضوعين. وعن

<sup>1 -</sup> Ibid., P. 82.

<sup>2 -</sup> Herberg; W. Four Existentialist Theologians, P. 12.

<sup>3 -</sup> Buber; M.I: and Thou, P. 11.

<sup>4 -</sup> Buber; M.: (Biblical Leadership) Israel and the world Essays in a time of Crisis, Schocken 1948, PP. 131-132.

<sup>5 -</sup> Buber, M. (the two Foci of the Jewish Soul) Ibid, P. 33.

المعيارية كتب بوبر يقول وإن المعيارية ليست غريبة على أى شخص يتحمل المسئولية ... لكن الأمر الدفين في أعماق كل معيار أصيل، لا يمكن أن يصل إلى درجة البديهية التى يسلم بها الناس تسليما دون دليل أو برهان، كما أن هذا الأمر - mand لا يمكن أن يصل إلى مرحلة التحقق إذا لم نعتاد عليه. والواقع أن مايريد والأمر، أن يقوله لا يتكشف الا حينما يثار موقف يراد له حلا لم يطرأ على ذهن صاحبه بعد .. إن هذا الموقف لا يتطلب شيئا من الماضى .. إنه يتطلب الحاضر .. ويتطلب المعاضر..

إننا حينما نحلل تصور بوبر الاخلاقي تخليله النهائي فإننا سنجد أن هذا التصور يتسم بأنه وجودى، ويعتمد على الموقف، ويتطلب الاستجابة الكلية الشخصية للموقف العيني(٢).

في ميدان الفلسفة الاجتماعية Social philosophy يتقدم جاك ماريتان بفلسفة اجتماعية، عميقة المضمون، واضحة المعالم، وذلك رغم كونها متأثرة أيما تأثير بموقفه الخاص الذي يؤكد الانجاه العيني المشخص؛ فنحن نجد في كتاباته عن المسيحية والديموقراطية وحقوق الانسان (٣) – وهي تلك التي دبجها تحت مخديات الحرب العالمية الثانية – وكذا في كتاباته المتأخرة (٤) – نجد نسقا سياسيا واجتماعيا متكاملا، متأثر بالميتافيزيقا التومائية. إن الإنسان في نظر ماريتان يحمل طبيعة، مزدوجة: طبيعته كفرد يقول وطبيعته كشخص Person. وهو كفرد يقول والمنافقة عليه المنافقة المنافقة التومائية كشخص المنافقة المناف

<sup>1 -</sup> Buber; M.: (The Education of Character), Between man and, man P. 114.

<sup>2 -</sup> Herberg; W.: Four Existentialist theologians, P. 13.

١ – أنظر على وجه الخصوص لماريتان :

A. The Rights of man-and Natural law (1943) .

B. Christian-and Democracy (1942) .

٢ – أنظر على وجه الخصوص لماريتان .

A. The person and the Common Good (1947) .

B. man and the State (1951).

ماریتان مستخدما عبارات تومالاکوینی- «یرتبط بالمجتمع کله کجرء من کل» وهو کشخص ولیس مجرد فرد «لایکون بکل ما فیه وکل ما یمتلکه مجرد جزء من کشخص ولیس مجرد فرد «لایکون بکل ما فیه وکل ما یمتلکه مجرد جزء من کل سیاسی أو اجتماعی (۱۱) إنه یکون أکثر من هذا .. إنه یتجاوز المجتمع والسیاسة ویعلو علیهما ، کما أنه یمتلك حقوقا طبیعیة Natural Rights تتوافق مع طبیعته المزدوجة کعضو فی مجتمع من جهة (أی کفرد) وکمتجاوز للمجتمع من جهة أخری (أی کشخص) (۲).

يحدث ماريتان عن الخير، وذكر أن غاية المجتمع وهدفه يتمثلان في محاولة الوصول الى الخير العام Common Good ، لكنه تابع ذلك بقوله دإن مبدأ التفوق و التميز في الخير العام لا يمكن أن يتم فهمه بالمعنى الدقيق والحق، إلا إذا أعتبرنا الشخص الإنساني مقياسه وجوهره. والواقع أن الخير العام يتضمن الإشارة الى خير الشخص .. أساس الخير العام ومبدأه (٢). ولقد أقام ماريتان بدءا من أفكاره تلك ما أسماه بالديموقراطية المسيحية، التي كان لها أكبر التأثير والنفاذ على كثير من الميادين الدينية والاجتماعية والسياسية والفلسفية، رغم إنها أثارت عداءا شديدا من قبل بعض الدوائر الكاثوليكية (٤).

أما برديائف فلقد قادته أخلاقة المرتكزة على حربة الإمكان، إلى تأسيس فلسفة اجتماعية نخط من قدر كل المعايير الموضوعة، وكل النظم الموضوعية، من حيث إنها تؤدى الى وأد الحربة ومخجيرها، وإلى إحالة الروح الى موضوع جامد كموضوعات علم الطبيعة. ومن ثم دافع دفاعا مستميتا عن نوع من الاشتراكية أسماه بالأشتراكية الاقتصادية Economic Socialism التى تتخذ من الحربة

<sup>1 -</sup> Thomas Aquinas: Summa theologica, 11-11, 46 & maritain, J.: the person and the common Good PP. 60-61 note.

<sup>2 -</sup> Herberg, W., : Four Existentialist Theologians, P. 14. 3 - Maritain, J.: the person and the common Good, PP. 19-20.

<sup>4 -</sup> Herberg, W., : Four Existentialist Theologians, P. 14.

الفردية المشخصة - وهى حرية إمكان عنده - أساسا ولبابا لها. ولكى ندرك تماما المعنى الخاص الذى قصده بردياتف بالاشتراكية الاقتصادية علينا أن ترجع إلى تمييزه بين الاشتراكية الشخصانية .

ميز برديائف بين نمطين من الاشتراكية : الجماعية ميز برديائف بين نمطين من الاشتراكية الجماعية والدولة على الشيخص الانساني وهي ترتكز على تفوق وامتياز الجمع والدولة على الشيخص التفوق المفردوالاشتراكية الشخصانية الشخصانية المطلق للشخص .. وللكل .. على المجتمع والدولة. في الاشتراكية الجماعية وتقدم الدولة الخبز مقابل ثمن عظيم هو أخذ حريات الأشخاص؛ أما في الاشتراكية الشخصانية فإن الدولة وتقدم الخبز لكل الاشخاص أيضا، لكنها تخفظ عليهم الشخصانية فإن الدولة وتقدم الخبز لكل الاشخاص أيضا، لكنها تخفظ عليهم حرياتهم، وتمنعهم من الاغتراب عن وعيهم؛ (١).

وإذا تعمقنا نمييز برديائف السابق، وأدركنا حقيقة موقفه من الاشتراكية الجماعية والاشتراكية الشخصانية، لاستنتجنا أن النوع الثانى من الاشتراكية يقوم على المبدأ القائل وأن الاقتصاد وحده هو ما يكون اجتماعيا، بينما تفر الروح الانسانية ووعى وضمير الانسان من الطابع الاجتماعي، وتبقى عينية مشخصة حرة. ومع ذلك فإن هذا البعد الاجتماعي المتمثل في الاقتصاد وحسب، يمكن تبريره عند برديائف بما يكفل تثبيت موقفه العيني المشخص(٢). يقول برديائف و إن تبرير البعد الاجتماعي لا يقوم على أساس حق الدولة أو المجتمع في الحياة الاقتصادية ، ولكنه يقوم على أساس تفوق الحقوق الاقتصادية للفرد، أو من أجل ضمان تلك الحقوق الفردية. ضف إلى ذلك أن على الدولة ضمان التقدم الحر الخلاق للحياة اللائمة المستقلة للأشخاص» (٣).

<sup>1 -</sup> Berdyaev, N.: Slavery and Freedom, P.210.

<sup>2 -</sup> Herber, g W.: Four Existentialist theologians, P. 14.

<sup>1 -</sup> Berdyaev, N. Slavery and Freedom, PP. 150-151.

والواقع أن جوهر فكر برديائف في هذه النقطة هو أن فعل الدولة المتسم بضرورة ضمان الاقتصاد الاجتماعي يجب أن يتحول إلى واجب يأخذ في اعتباره حرية روح وضمير ووعي الانسان، كما يضمن حرية الحياة الذائية العينية للأشخاص. لقد كان برديائف يرى أن التنظيم السليم للحياة الاقتصادية يمكن أن يقلل من حجم القانون إلى أقل مستوى، وأن هذا يتبح للحب – وهو يمثل الحرية التلقائية بأسمى معانيها – أن يحل محل القانون، أو أن يتعاظم لكى يحتل مكانا قريبا منه على الأقل. ونظرا لمحاولة برديائف التحلل من القانون، وصبغ الوجود والمجتمع بصبغة عينية مشخصة، تلعب فيها الحرية التلقائية التي هي مجرد إمكان دورا رئيسيا وهاما فلقد وصفت إشتراكيته الشخصانية بإنها أقرب ما تكون إلى النزعة الفوضوية، ولعل ذلك هو ما تتطلبه فلسفة مرتكزة على حرية الإمكان.

فإذا ما انتقلنا الآن إلى بوبر كى نفحص عن كثب فلسفته الاجتماعية، فإن أول ما نلاحظه هو أن تلك الفلسفة لا تبتعد كثيرا عن تلك التى صاغها بردياتف وذلك بالرغم من أن بوبر قد رفض ما تضمنته فلسفة هذا الأخير من آراء تؤدى بنا إلى نوع من الفوضوية. إن المجتمع الحق عند بوبر ينبثق من علاقة أنا – أنت الجمعرد أن يصبح الفرد شخصا يتحول التجمع الذى لا رابط بين أفراده إلى مجتمع Society والانسان فى نظر بوبر هو القادر وحده على أن يقول أنت Thou (وهذه تصدر من إنسان إلى آخر) وهو القادر أيضا على أن يقول نحن (وهذا تنبع من واحد وآخرين)(۱). لكن تلك العلاقة التى اعتبرها بوبر أساس تكوين المجتمع حينما يتحول أفراده إلى أشخاص، ليست ذات طابع إنساني بحت .. ويوبر وبيني المجتمع على علاقة حية مزدوجة. لكن مركز تلك العلاقة الحية المؤثرة وبانيها هو الله إذن هو صانع المجتمع على علاقة حية مزدوجة. لكن مركز تلك العلاقة الحية المؤثرة وبانيها هو الله العدد العلاقة الحية المؤثرة وبانيها هو الله إذن هو صانع المجتمع الحقيقي .

<sup>(1)</sup> BuberM., "What is man?" Betwen man and man, PP. 203, 176. (2) Buber, M.: "What is Man?" Op. Cit., P. 200.

إن الفردية وحدهاتخرق المجتمع الحق وتشوهه، كما أن الجماعية وحدها تخرقه أيضا وتفسده وفالفردية تخرق المجتمع الحق لأنها تفهم الانسان كجزء فقطه (١).

لكن ما هو الحل؟ إن بوبر يقدم لنا تصوراً آخر للمجتمع لاتنفرد به الفردية، ولاتستأثر به الجماعية، وهذا التصور هو تعمور مجتمع عضوى Organic الذي Community of Communities الذي يتكون من مجتمعات صغيرة تتصف الخلية الرئيسية فيها بالتعاون والفاعلية.

فإذا عرجنا الآن لفحص موقف تيليش، فإننا سنلمس إسهاما عمليا ضخما قام به من أجل تأسيس نوع من الاشتراكية الدينية. لقد كان تيليش الممثل الأول للحركة الاشتراكية الدينية التي قامت عام ١٩٢٠، ومحركها الرئيسي، وهي حركة لعبت دورا محوريا في ذلك العهد. والفكرة الرئيسية لهذه الحركة تكمن في أن المجتمع المعاصر، وقد فقد تكامله، و اختل توازنه، وخسر جوهر وجوده، وتخلفت فيه النواحي الكيفية الروحية عن النواحي الكمية المادية، يحتاج أشد الاحتياج إلى نوع من الخلاص Salvation ، وأن هذا الخلاص لا يمكن أن يتم إلا بواسطة إحلال شكل من الاشتراكية الدينية محل الثقافة البورجوازية.

ومن هذا نرى أن تلك الحركة استهدفت أن يصبح الدين روحا للمجتمع، وأن يتم إصلاح المجتمع من جديد حتى يتمكن من التعبير عن الدين (٢).

لم تبق حركة الاشتراكية الدينية Religious Socialism هذه طويلا، ولم تدم إلا وقتا ضغيلا، ومع ذلك ظل تيليش متمسكا بأفكارها، داعيا لها، ولم يتردد لحظة في الدفاع عنها، وصمم على إنه وإذا كانت الرسالات السماوية صحيحة،

<sup>1 -</sup> Buber, M., Paths in Utopia, Macmillan 1949, Epilogue, 1 - Herberg, W., Four Existentialist Theologians, P. 16.

فإنه لا يوجد بعدها ما هو أسمى وأعظم من الاشتراكية الدينية (١٠).

والواقع أن إصرار تيليش على التمسك بتلك الحركة رغم عدم نجاحها وإنتهاء تأثيرها بسرعة، لا يرجع إلى قصور في أفكار تلك الحركة، ولا إلى عدم جدواها في إصلاح المجتمع، وإنما يرجع أساسا إلى ذيوع أتواع فساد عديدة، وتمسك بالماديات وأخذ بأساليب التكنولوجيا، وإهمال أو تغافل عن كل النواحي الروحية والدينية، ولذلك وصف تيليش المحتمع المعاصر بأنه وخواء كامل، لايمكن أن تسوده إشتراكيته الدينية.

وعلى الرغم من أن الفلاسفة الوجوديين الأربعة كانوا مهتمين بمسائل المجتمع والثقافة، فإن فلسفاتهم كانت ذات طابع ديني. لقد حملوا رسالات موجهة إلى أعمق اعماق الإنسان، ودونوا فيها ما يرتفع بطموحاته إلى منزلة أسمى وأرحب. و بدأ كل واحد منهم بنظرة انطولوجية، وأنتهى بنظرة عن (الخلاص)، وبين الانطولوجيا والخلاص تتوسط مسألة الخطيئة والشرء وتربط بينهما.

لقد ذهب ماريتان الذي وسم الوجود بسمة الوجوب - من حيث أن الوجود موجود وما خلاه غير موجود - إلى أن الشر Evil سلب بالضرورة وأنه عدم أو نفي أو لا كيان.. و إنه لا يتقوم من ثم على جوهر يحمل عليه، ولا تكون له أى درجة من درجات الانطولوجيا أو الوجود. والخطيئة Sin شر (ويقوم شر الخطيئة في الفعل على غير هدى من قاعدة أو قانون (٢) و من ثم يكون أصل الشر في الفعل قائما في والنقص أو الخلل؛ و والاخفاق في الوجوده (٢٦) على أن ندرك أن هذا النقص أو الخلل حر لأنه ينتج عن شر الفعل الحر أو شر الاختيار الحراك). ولقد

<sup>1 -</sup> Tillich, P., (Autobigraphical Reflections) in Kegley, Charles W., and W. Bretall, eds., P. 13.

<sup>2 -</sup> maritain, J. St. Thomas and the problem of Evil, marquette university press 164, P. 31.

<sup>3 -</sup> Herberg, W., Four Existentialist theologians; P. 17.
4 - maritain, J., st. Thomas and the Problem of Evil, Op. Cit. P. 33.

حاول ماريتان أن يبين كيف ينتج فعل الشر عن اللاشيئية Nothingness أى يخرج من هاوية اللاوجود بمعنى ouk on (اللاوجود كسلب أو نفى للوجود)(١).

أما الخطيئة فهى بجعل الانسان مختل الطبيعة، ميالا للعبث بالقانون ، فاقد الوجود، قاطعا لأواصر العملة الطبيعية والروحية بالله. ولا يمكن أن يتم الخلاص من الشر والخطيئة إلا بإعادة و مجديد علاقتنا بالله وإعادة تكامل طبيعتنا الإنسانية فى ضوء طلبنا وقبولنا واقرارنا بالعناية الالهية. ويعتقد ماريتان أننا إذا جددنا علاقتنا بالله، وأعدنا تكامل طبيعتنا فإن حياتنا سوف تتحول إلى حياة إلهية، فالانسان فى حالة الخلاص يصبح أكثر من ذاته، وأعظم من وجوده وأسمى من طبيعته الانسانية (٢). يقول ماريتان «لقد أدرك القديس بول الصليبي، والقديس توما الاكوپني، وغيرهما من رجال المسيحية أن الهدف النهائي للحياة الانسانية يكمن في مخويلها إلى حياة إلهية، أو أن يصبح الانسان إلها بالمشاركة، وتلك المشاركة تتحقق في السماء ببصيرة رائعه، ومحبة جميلة، وتتحقق في الأرض بالإيمان والحب ، (٣).

نظر برديائف أيضا إلى الخلاص على إنه نوع من التأليه ، وهذه هي نفس نظرة ماريتان، لكنه أضاف إلى ذلك آراء أخرى تتفق مع نظريته في الحرية.

ا- برى ماربتان في مناقشة له عن هذا الموضوع أن الشريكمن في الفعل بدون قاعدة أو قانون أو أنه هو ذلك الفعل الذي يخرق القانون ويهدره وفي مثل هذا الفعل الذي هو شريمكن أن نميز بين لحظتين ليس باعتبار الزمان ولكن باعتبار النظام الانطولوجي : الأولى لا نضع فيها القانون في اعتبارنا وفي هذه لحظة نفى أو غياب أو فقدان الخير، والثانية هي الفعل واضعين في اعتبارنا النفي أو الغياب وهذه لحظة نفمل فيها مع المدم، وتتعامل مع فقدان الخير ، اللحظة الأولى اذن هي لحظة لا اهتمام بالقانون، واللحظة الثانية هي لحظة فعل نتعامل فيها مع المدم أو فقدان الخير (انظر في ذلك : بالقانون، واللحظة الثانية هي لحظة فعل نتعامل فيها مع المدم أو فقدان الخير (انظر في ذلك :

<sup>2-</sup> Herberg; W.: Four Existentialist The ologians, P. 18.
2 - Maritain; J.: the Degrees of Knowle-dge, scribner's 1938, PP. 364-395.

يرى بردياتف أن الشر بمعناه الأولى يتمثل في محاولة تخويل الروح إلى شئ خارجي وموضوعي، والنظر اليها نظرة موضوعية خارجية شيئية يحيلها إلى شيء من أشياء علم الطبيعة، ويحددها، ويجعلها خاضعة للعلل والقوانين الطبيعية، وما أبعد الروح عن ذلك.. إنها ذات طبيعة حرة . . غير محددة . . لا تتجزأ ولا تتبعض ولا تنقسم ... إنها لاترى من الخارج. . ولا تدرك كموضوع ولا تتموضع في مكان . ولا تتشكل في شيع . وحين نحاول تغيير طبيعتها تلك . . التي تعبر عن الحرية أولا وقبل كل شيع .. نقع في الشر.

و يذهب برديائف إلى أن الروح الحرةهي الحقيقة الأولى وهي الخير الحق . وأن خسة الروح ووضاعتها كما تكشف عنهما النظرة الموضوعية الشيئية تتبدي في مستويات مختلفة، منها ما هو أنطولوجي، واجتماعي، ونفسي ... الخ ، فالوجود استعباد Enslavement .. إنه «العبودية الأولية للإنسان» (١) و بالمثل تكون النظم الاجتماعية والثقافية، ويكون الجنس وكل الدوافع الانسانية والرغبات والإهتمامات حينما نفسرها تفسيرا موضوعيا إما إذا نظرنا إلى الانسان كروح، فإنه يكون لمتفذ مزدوج الطبيعة أي من طبيعة إنسانية إلهية ، أو - على حد تعبير بردياتف - يكون و إنسان إلها ممكنا، (٢) لأن و الانسانية ذات طبيعة إلهية، (٦). إن الانسان وبسقوطه، أصبح وشيئا، وسط الوجود الموضوعي .. وهو أصبح كذلك، بسبب تخطم أجزاء من البعد الإلهي فيه. و ها هنا يكمن والخلاص؛ عند بردياتف وباتساق كامل مع موقفه، في مخرير الروح Emancipation of spirit وتخليصها بحرية الإمكان من العالم الموضوعي الذي هو -رغم موضوعيته- ما زال واقعيا (٤) .

<sup>1 -</sup> Bardyaev; N.: Slavery and Freedom; P.P. 75-78.
2 - Bardyaev; N.: The Divine and the Human, Bies 1949, P. 112.

<sup>3 -</sup> Ibid; P. 125.

<sup>4 -</sup> Herberg; W.: Four Existentialist Theologians, P. 18.

لقد رأى برديائف الخلاص (وذلك غي أواخر حياته) كختام أو نهاية و شيكة للحشر. كما رأى أن عصر الروح Age of the Spirit هو العصر الثالث الذى يتبدى فيه ما هو غير مرغوب ببديا واضحا، ويصبح فيه دين الروح هو دين انسان العصر الثالث. وهذا العصر الثالث الذى تخدث عنه برديائف يعتبر انبثاقا طافرا من عصرى الطفولة والشباب، ويعتقد برديائف أنه في دين الروح .. دين الحرية .. سيظهر كل شي في ضوء جديد .. هناك حيث لا سلطة وحيث لا عقاب .. سيصبح أساس دين الروح .. تطورا خلاقاو تخولا ابداعيا .. وتشبها بالله (١). هناك سيحدث تجديد و ترسيخ لعلاقة الانسان بالله.

أما نظرية تيليش عن الخطيئة و الشر و الخلاص، فهى مرتبطة أوثق ارتباط وفى كل نقاطها، بموقف الأنطولوجى: فالوجود ذاته الذى هو الله، له مظاهر أو مستويات أو أبعاد ثلاثة هى: القوة Power أو الأساس الأولى، واللوغوس Logos مستويات أو البناء، والحياة Lâfe أو الخلق. و هذه تقابل أقطاب الوجود الرئيسية وهى: المشاركة التفردية، والصورة الديناميكية، ومصير الحرية. إن هذه الأقطاب الثلاثة و التي ترادف الأبعاد الثلاثة عند الله تتوحد في الإنسان توحدا خلاقات ومتوافقا .. لكنها تتصارع أحيانا، وتنفكك وتتحلل أحيانا ثانية، وتتسم بالفوضوية في أحيان ثالثة، ومن هنا تظهر الخطيئة ويظهر الشر (٢).

ويرى تيليش أن الخطيئة والشر يبدوان حين التحول مما هو ممكن إلى ماهؤ واقعى، وحين المرور من الانسان «كمختف في الأساس الابداعي للحياة الإلهية وفي الرؤية الخلاقة لله إلى إنسان ترك أساس الحياة الالهية لكى .. يجعل ما عليه واقعاه (٣) .

<sup>1 -</sup> Berdyaev' N.: The Divine and the Human, P. 220.

<sup>2 -</sup> Herberg; W.: Four Existentialist Theologians, P. 19.

<sup>3 -</sup> Tillich; P.: Systematic theology, Vol. I, P. 225.

لقد كان تيليش يعتقد أن الخلق Creation والسقوط Fall وجهان لشئ واحد .. نعم إنهما يختلفان منطقيا، لكنهما يتفقان أنطولوجيا. ومن ثم فإن مخول الممكن إلى واقع يعنى أغتراب الإنسان عن ووجوده الأساسي واغترابه أيضاعن وأساس اللوجود الذي هو الله، و بمعنى آخر إنه يعنى الخطيفة. إن و الوجود المنعزل بربط الخطيفة بالعزلة. يقول تيليش وقبل أن تصبح الخطيئة فعلا، تكون حالة اغتراب (۱). إن الاغتراب الوجودي يتخلل الموجود في حالة سقوطه بعد خلقه ، كما أن تمزق وحدة الموجود، والتي مجمل قوته مضادة لبنائه وكلمته، بينما يصبح البناء أو اللوغوس فيه مغايرا للقوة والخلق، هو الذي يوجد قوى شيطانية، تخرب العالم الأرضى، الذي يسقط فيه الانسان، وتهلك الحياة الإنسانية الحقة، وتهدر الثقافة وتعرضها للخطر.

إن الانسان في وطبيعته الاساسية؛ عند تيليش وحدة من التناهي واللاتناهي، وتلك الوحدة هي ما يدعوها تيليش بالضبطة بالانسانية الالهية؛ (٢) حيث يشير التناهي إلى الانسان، ويعبر اللاتناهي عن الله. لقد ظهرت تلك الوحدة في أسمى صنورة لها في و يسوع المسيح؛ وذلك الانسان الاله في التاريخ ... أو ذلك الإله الأبدى اللازماني اللامتناهي حين مجسد في لحظة تاريخية في انسان زماني متناه تاريخي .. إنسان يسير ويتحرك وينمو، ويتحمل عن معاصريه الإنسانيين كل صنوف العذاب والآلام، وبرغم ذلك يقودهم نحو خلاصهم الأبدى. إن تيليش يرى في هذا مفارقة مطلقة تفر من كل منطق، وتستعصى على أى فهم، وتهرب من كل فكر.

<sup>1 -</sup> Tillich; P.: The shaking of the Foundations, Scribner's 1948, P. 155.

<sup>2 -</sup> Tillich, P.: (A Reinterpretation of the Doctrine of the incarnation) Church Quarterly Review, Vol. CXL VII. January-March 1949.

<sup>3 -</sup> Herberg; W.: Four Existentialist theologians P. 20 .-

نعم أن الطبيعة الأساسية الحقة للإنسان تكمن في تلك الوحدة التي تصهر التناهي في اللاتناهي، وتوحد بين الزمانية والابدية .. بين الانسان والله، ومن ثم يخقق الطبيعة الانسانية الالهية (١٠) .. لكن هذه الطبيعة الانسانية الالهية تتفكك أحيانا وتتمزق في الإنسان، وها هنا تكمن مأساة السقوط : مأساة الخطيئة الأصلية التي باعدت بين الطبيعة الأرضية للإنسان وبين طبيعته الإلهية الكامنة في روحه. لكن ما هو الحل؟ إن تيليش يرى هذا الحل في الخلاص، والخلاص عنده يتكون من اعادة وتجديد وبناء تلك الطبيعة الانسانية الإلهية في موجود جديد ..

وهو أيضا يمثل لحظات التهدى أو الكشف الروحى من حيث إنه : نهائى، وكامل، وغير متغير، كحادثة التهدى الأصلية ليسوع المسيح، الذى كان حاصلا على قوة الخلاص، وقاد الناس نحو خلاصهم الأبدى (٢). فالخلاص من طبيعة إلهية عند تيليش كما كان عند ماريتان وبرديائف، وأن كانت نظرة تيليش أكثر عمقا، و أعظم نفاذا .

لكننا لا نجد تلك النزعة التي تنحو نحو خلاص الانسان عن طريق اعادته للطبيعة الانسانية الإلهية عند مارتن بوبر. إن لقاء Thou عنده مواجهة أو لقاء بين شخص و شخص آخر، دون أن تكون هناك مشاركة في الوجود الإلهي (إن بوبر يبدو هنا أقرب إلى البروتستنتية الراديكالية أكثر من تبليش البروتستانتي) ولما كان اعتقاد بوبر راسخا في أن والحياة الحقة اجتماعه (٢) فإنه يرى – متفقا في هذا مع بردياتف – أن الشر الأولى يتمشل في الحط من تشخص الحياة عن طريق سيطرة علاقة تربط الشخص بالجمادات والحيوانات) على علاقة سيطرة علاقة تربط الشخص بشخص مثله) نعم نحن نجد خلال

<sup>1 -</sup> Tillich; P.: (A Reinterpretation of the Doctrine of the incarnation) op. cit.

<sup>2 -</sup> Tillich; P.: Systematic theology, Vol. 1,P. 146.

<sup>3 -</sup> Buber, M. : I and thou, P. 11.

<sup>4 -</sup> Herberg, W., : Four Existentialist theologians, P. 21.

الحالات الواقعية للوجود و أنه بدون it لا يمكن للانسان أن يحيا، ولكن إذا حيا بها فقط فإنه يصبح غير جدير بأن يكون إنساناه (١). إن الوجود الإنساني الحق، هو وجود في علاقة I-Thou لكن عالمنا هذا هو عالم لا يستطيع أن يبقى فيه الإنسان داخل هذه العلاقة وحسب.

فلكي نعيش نحتاج إلى أن نعرف أشياء، وأن نستخدمها، بل إننا ننظر إلى الموجودات الانسانية نفسها على إنها موضوعات، وهذا يعني إننا لكي نعيش فإننا نحط من أشخاصنا و أشخاص الآخرين. ونقلل من انسانيتنا و إنسانية الآخرين أو نهبط بها إلى درك أسفل. وها هنا نلمس أكبر «خطأ» يهدر وجودنا، ويقضى على كرامتنا الإنسانية كأشخاص، ولقد سمى بوبر تلك الحالة المتسمة بالانكسار وبالانهيار العنيف للحياة ٤(٢).

إن سيطرة I-It على I-Thou تخطم المجتمع، ومن ثم تخطم الوجود الانساني الحق، ذلك لأن الذات الإنسانية لا تصبح I قط إلا من خلال علاقتها بـ Thou. وفي مثل تلك السيطرة يفقد الإنسان مقدرته على اتخاذ القرار الأصيل. ويفقد حريته. يقول بوبر و إن من يدرك علاقة أنا - أنت I-Thou ، ويدرك سيطرتها على I-It هو القادر وحده على إنخاذ القرار، وعلى ممارسة حربته، (٣) إن الخطيعة الأولى عند يوير تتمثل في والعزلة المغلقة، ففي مثل هذه العزلة يقترف الانسان الخطيئة الأولى، ويرتكب أول جريمة .. جريمة بقاته مغلقا على ذاته (٤) متوهما بأنه حاصل على الاكتفاء الذاتي.

أما الشر Evil فإنه يتخذ عند بوبر مجالا أوسع، و اتساعا أرحب، ذلك لأن

<sup>1-</sup> Buber, M.: I and thou, P. 34.

<sup>2-</sup> Herberg, W.: Four Existentialist theologians, P. 21. 3- Buber, M.: I and T ou, P. 51.

<sup>4-</sup> Buner, M.: (What is Man?) Between Man-and Man, P. 166.

الانسان المخطئ حين يقطع أواصر الصلة بجاره، فإنه يقطعها مع الله أيضا.

يقول بوبر (إن الملاقة الحقة بالله لا تتحقق قط في الأرض ، إذا فقدنا علاقتنا بالمالم و بالانسان (۱). أن الاكتفاء الذاتي الذي يحطم علاقة I-Thou بين أشخاص الانسان، هو في الواقع إكتفاء ذاتي يحطم علاقة الانسان بالله، ومن خلاله تنبع الأكذوبة الكبرى أو الوهم الأعظم (التي يدعي فيها الإنسان أنه خلق ذاته بذاته (۱).

و إذا كانت العزلة المغلقة للإنسان، والتي تقطع أواصر العلاقة، هي منبع وأساس مأساة الانسان، و بؤس وجوده، فإن الخلاص هنا لا يمكن أن يعني سوى العودة إلى العلاقة Return to Relation . إن هذه العودة تمثل أمرا حاسما في فلسفة بوبر الدينية: ففيها تعود أواصر العلاقة، لا علاقة I-it لكن علاقة I-Tho . وفيها يصبح وجود الجتمع وجودا حقا .

ويرى بوبر أن تلك العودة هي «معجزة العناية» وأن تلك العناية يمنحها الله لمن يشاء ه<sup>(۲)</sup>. وبدونها ليس ثمة شيء : لاعودة ، ولا علاقة تربطنا بالله، ولاخلاص. إن على الانسان أن يبدأ، أو أن يبادر باتخاذ نقطة البداية، ورغم أن «العناية» مشار اهتمامنا البالغ، إلا إنها ليست موضوع طلبنا. إن حربتنا حقه، لكن العناية قد تمنع ممارستها. يقول بوبر «إن الشخص الذي يصنع قرار، يعلم أن قراره ليس وهما ذاتيا. أو أكذوبة كبرى، أما الشخص الذي يفعل ، فإنه يعلم بأنه كان ويكون بين يدى الله» (٤). نعم إن هذا يعد مفارقة .. مفارقة لا يقبلها العقل، و لا يقرها المنطق، لكن «العودة» وإن استطبع أن مخلها .

<sup>1-</sup> Buber, M., (the Silent Question) At the turning, three Adresseson Judaism, Farrar, Sturus, and Young, 1952, P. 39.

<sup>2-</sup> Freidman, M.S.: Martin Buber: the lifeof Dialouge, P. 107.

<sup>3-</sup> Buber, M.: The phropoetic Faith, Macmillan 1949, P. 52.

<sup>4-</sup> Buber, M.: (The Faith of Jaudaism) Isreal and the world, P. 17.

إن العودة لا تحدث إلا خلال مباشرة الحقيقة بين الإنسان والله .. ورغم ما يتبدى لها من مظاهر سيكولوجية وذائية – وهذا أمر طبيعى – إلا إنها ليست ببساطة حادثة نفسية (۱) . إنها – يقول بوبر – تستحوذ على الشخص كله، ولا تنفذ إلا بواسطة الشخص ككل (۲) . إن الحياة الانسانية كلها : الانسان إلى الله، ذلك لأن ، العودة ، التى تؤدى بنا الى الخلاص ليست، عودة دنيوية ، يمكن أن يستقر فيها الانسان ... إنها ، عودة ، الله طرف أصلى فيها ، والانسان كشخص هو طرفها الثانى . وها هنا يتوافق بوبر تماما مع الطابع الوجودي والديالوجي لتفكيره .

<sup>1-</sup> Herberg; W.: Four Existentialist theogians, P. 22.

<sup>2-</sup> Buber, M. (The Fait of Jaudaism) op. Cit. P. 20.

#### د - خاتمة :

من هذا الاستعراض المركز لمواقف وأفكار الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة: ماريتان، وبردياتف، وبوبر، وتيليش، نستطيع أن نلاحظ أن فلسفاتهم كانت ذات طابع نسقى Systemaic ، تكشف كل فلسفة منها عن تصور رئيسى يرتبط تماما مع مجموعة التصورات الثانوية، التي يتكون منها ومن التصورالرئيسي نسقا متكامل البنيان، جميل التشييد. لقد تمثل التصور الرئيسي عند ماريتان في والعقل السليم البنيان، جميل التشييد ، لقد تمثل التصور الرئيسي عند ماريتان في التفكير، وأصبح الفن، وأصبح الفن، وأصبح الفن، وأصبح الفن، وأصبحت الأخلاق، هي العقل السليم في مجال العمل أو السلوك، وأصبح الفن، هو العقل السليم في الصنع والابداع، أما التصور الرئيسي عند بردياتف قلقد تمثل في، الحرية Preedom والابداع أو الخلق الموارعور الرئيسي عند يوبر في العلاقة الاهوتيين في الحوارعورور الرئيسي عند يوبر في العلاقة اللاهوتيين فلقد تمثل التصور الرئيسي عند والرئيسي عنده في الوجود Being .

ونلاحظ ثانيا أن ترابط فلسفة كل واحد من الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة، يرجع أساسا إلى إنهم قدموا أفكارهم و تصوراتهم بصورة نسقية، يترابط فيها تصورهم الرئيسي مع تصوراتهم الثانوية أو المشتقة في كل واحد لا تناقض فيه ولا تقطعات، بحيث يمكن القول بأن نسق كل واحد منها يثميز بالاستقلال والاشباع وعدم التناقض، بالإضافة إلى نسقيته وترابطه.

ونلاحظ من جهة ثالثة أن كل واحد منهم كان متأثرابالخلفية الدينية العريضة التى انبثق عنها، وإن كان ذلك قد تم بكل تفرد و أصالة : فلقد نفذت العقلانية المنهجية للمدرسة الكاثوليكية في كل صفحة من أعمال ماريتان، تماما كما نفذ الانجاء الروماني للأرثوذكسية الشرقية في كتابات برديائف، وبالمثل فلقد كانت

أعمال وكتابات بوبر مقعمة بالشخصيات الدينية التي وسمت الديانة اليهودية، أما تيليش فلقد أعترف صراحة بأن تأملاته الفلسفية الدينية أرتبطت أوثق ارتباط بالنزعة الانطولوجية اللوثرية الألمانية. نعم أن كل واحد من هؤلاء عاش وفكر وعلى الحدود المتاخمة، ومع ذلك كان ممثلا لاعجاهه الديني بطريقة لم نعهدها من قبل.

وعلى الرغم من أنهم قد صدروا عن خلفياتهم الدينية، قإن تفكيرهم لم يكن بحدودا فقط بحادود المجاهاتهم الدينية، ولا حتى بحدود مجتمعاتهم، فلقد نفذت أفكار كل منهم عند كل المتهمين بالمسائل الدينية -- أيا ما كانت الجاهاتهم - بل نفذت إلى كل الدوائر الفكرية والعقلية أيضا: فحينما ظهرت أعمال بوبر لأول مرة باللغة الانجليزية، قرأت على إنها جزء من الملاهوت البروتستانتي من جهة، وعلى إنها معبرة عن تيار هام من الشخصانية الكائوليكية من جهة أخرى، وذلك برغم أنه صادر عن خطفية يهودية. أما أعمال ماريتان فلقد حازت قبولا عريضا من البروتستانت واليهود و الكائوليك، على حد سواء، ومن الغريب حقا أن نجد اهتمامات الكاثوليك والبروتستانت بكتابات برديائف أكثر انساعا، وأعظم عمقا من أهتمامات الارذئوكس الشرقيين بتلك الكتابات. أما تيليش فلقد أصبح المفكر البروتستانتي المفضل بين اللاهوتين الكاثوليك في انجلترا، وله شعبية هائلة الآن وسط بعض الدوائر اللاهوتية اليهودية.

لكن ذلك كله لا يمكن أن يجعلنا نتغافل عن النفاذ البالغ لفكر هؤلاء في الدوائر الفكرية والعقلية والفلسفية والاجتماعية والنفسية؛ إذ وجد أصحاب هذه الدوائر في فكر الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة توضيحا لخبراتهم، وتعميقا لفهمهم بمسائل ظنوها لا تتصل إلا بالوحى و الحقائق الكشفية العلوية، لقد تطلع الفلاسفة وعلماء النفس ورجال الطب والتعليم والفن والتاريخ والنقاد والكتاب وغيرهم من مختلف الأوساط و الانتجاهات إلى قراءة أعمال ماريتان و برديائف

وبوبر و تيليش لكى يجدوا في تلك الاعمال معنى جديدا لثقافاتهم الراهنة، ولكى تمدهم الأفكار الرائدة فيه بانجاهات تعينهم على نقد تلك الثقافة.

ويمكن أن نعد الفلاسفة اللاهوتيين كممثلين بمعنى آخر: فلقد كانوا بمثابة المندرين من الخطر الذى سيواجه الحقبات اللاحقة لهم، كما كانوا شعلا مضيئة لحركة فكرية جاهدت ضد التيارات الوضعية والعلمانية والطبيعية التي سادت العالم في عصرهم ، و إزدادت اتساعا وعمقا في الفترات التي جاءت بعدهم. إن كل واحد من هؤلاء شعر في وجوده الخاص بالقلق الميتافيزيقي الذى أصاب رضاء العالم المعاصر بالتشوية كما شعر كل منهم – في نفس الوقت – بالاشتهاء الميتافيزيقي الذي لا يمكن أن تخمده القشور الجافة لميتافيزيقا القرن التاسع عشر، ومن هنا أصبحوا روادا لتفكير جديد.

ثبت بأهم المراجع العربية والأجنبية

## ثبت بأهم المراجع العربية

- الهضة عام دار النهضة الانجليزية في ماثة عام دار النهضة المحلونية على متز، ترجمة فؤاد زكريا: القاهرة ١٩٦٣ .
  - ٢- زكى نجيب محمود: برتراتدرسل دار المعارف القاهرة ١٩٥٦.
  - ٣- \_\_\_\_\_ : نحو فلسفة علمية، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٥٨.
    - ٤- عثمان أمين: ديكارت، الطبعة الرابعة، القاهرة ١٩٥٧.
    - ٥- \_\_\_\_\_ دواد المثالية، دار المعارف ١٩٦٧.
    - ٦-\_\_\_\_\_ : محاولات فلسفية، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٦٧ .
- ٧- محمد عيد المعز نصر: فلسفة السياسة عند الألمان، الطبعة الأولى، دار المعارف، الاسكندرية، ١٩٥٩.
- ٨- محمد على أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعارف الإسكندرية، ١٩٧٠.
  - ٩- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة ١٩٦٢.

# ثبت بأهم المرجعُ الأجنبية

### 1- Blackham H. J., :

Humanism, Baltimore, Apelican, 1968.

### 2- Blackham H. J., :

Six Existentialist Thinkers, 2ed ed., New York 1959.

### 3- Bosanquet, B.:

- A. Essentials of Logic, Oxford, 1911.
- B. The principles Of Individuality and Value, London, 1912.
- C. Implication and linear inference, London 1920.
- 4- Bosanquet, B.: The Philosophical theory of the State, London, 1920.
- 5- Erdman, J. E.: History of philosophy, Translated by Wilson,
  Mayflower press 1824.
- 6- Flew, Antony: God & philosophy, Hutchinson Company, London, 1974.
- 7- Haldanc, R. B.: B. Bosanquet, proe, Brit. Acad. 1923.
- 8- Hoffding, H.: A History of modern philosophy, Mcmillan, London, 1935.

### 9- Horton; W.M.:

Contemporary Continental theology, Harper 1938.

#### 10- Hume, D.:

A. A Treatise on Human Nature. London 1739.

B.An inquiry Concerning Human understanding, London, 1748.

#### 11- Husserl, E, :

Ideas: General introduction to pure phenomenology, translated by W.R. Royce Gipson, New York 1391.

### 12- Kaufman, W.:

Existentialism from Destcvesky to sartre cleveland and New York 1956.

13- Lindsay; A. D.: Bosanquet's Theory of general will, London 1982.

### 14- Marcel; G. :

Position et Approches Concrétes du mystere ontologique, Pasir : Desclée de Brower 1933.

### 15- Marcel; G. :

Etre et Avoir, Paris: Aubier, 1935.

### 16- Marcel; G. :

Du Refus á L'invocation, Paris : Gallim ard, 1940.

### 17- Marcel; G. :

Homo viator, Paris: Aubier. 1944.

### 18- Marcel; G. :

Apercus sur la liberte. la nef, no. 19. 1946.

#### 19- Marcel; G. :

Journal métaphysique, Paris: Gallimard, 1947.

### 20- Marcel; G.:

Regard en Arriere, (Existentialisme chrétien) plon, 1947.

### 21- Maequarrie; J.:

Existentialism, A Pelican Book, New York 1972.

### 22- Metz, R.:

A hundred years of British philasophy, (English translation, Goerge Allen & unwin 1938).

23- O'Cnnor, D. J.: ACritical history of Western philosophy, London, 1964.

### 24- O'Conner; A.:

Critical History of western philosophy (London 1964)

#### 25- Renhardf; K. F.:

The Existentialis revolt, New York 1960.

#### 26- Russell; B.:

A history of western philosophy, London 1947.

### 27- Schlipp; P. A. :-

The philosophy of G. E. Moore. The library of living philosophy Vol IV. (northwestern university 1942).

- 28- Stedman; R. E.: Nature in the philosophy of Bosanquet. Mind, 1934.
- 29-\_\_\_\_\_; Bernard Bosanquet's doctrine of self transcendance, Mind, 1936.
- 30- Thompson H. B.: Bosanquet's theory of judgemment. Chicago, 1903.
- 31- Tsanoff; R. A.: Bosanquet's theory of Destiny of the self.
  philosophical Review, 1920.
- 32- Turner' J. E.: Dr Bosanquet's theory of Destiny of the self.
  phiosophical Review, 1920.
- 33- Webb; G. J., Bernard Bosanquet's philosophy of religion. The Hibbert Journal, 1924.
- 34- Webb; G. J. Mr Bosanquet on contemporary philosophy, Church Quarterly Review, 1922.

رقدم الإيداع بدار الكتب والوثائق القومية ۱۹۹۰/۷۲۱۳

I. S. B. N. 977 - 5116 - 10 - 4

